Lehrbuch

der

katholischen Religion

für

höhere Lehranstalten,

zunächst

für die oberen Klassen der Gymnasien,

von

Dr. Konrad Martin,
Bischof von Paderborn.

Zweiter oder besonderer Theil.

Siebente Auflage.
Zweiter Abdruck.

Mit Genehmigung des Hochwürdigsten Fürsterzbischöflichen Ordinariates zu Wien und des Hochwürdigsten Erzbischöflichen Generalvicariates zu Köln.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1856.

Mainz,
Druck von F. Kupferberg.

Vorwort zur vierten Auflage.

Von verschiedenen Seiten her ist mir der Wunsch geäußert worden, daß die zweite Abtheilung des zweiten oder besonderen Theiles dieses Lehrbuches, welche die katholische Sittenlehre behandelt, einer noch schärferen Durchsicht unterworfen werden möchte. Die mir bei dieser nothwendig gewordenen neuen Auflage dargebotene Gelegenheit wollte ich nicht vorübergehen lassen, ohne diesem Wunsche möglichst zu entsprechen. Einige Abschnitte der katholischen Sittenlehre sind gänzlich umgearbeitet, andere an mehreren Punkten wesentlich verbessert worden. Unbedeutender sind dagegen die Veränderungen, welche die erste Abtheilung des zweiten Theils und der erste oder der allgemeine Theil des Werkes erfahren haben. Möchte es mir gelungen sein, die Vervollkom=

mung dieses Werkes, wie ich es so sehr gewünscht, wenigstens einen Schritt weiter geführt zu haben, auf daß es immer mehr beitrage zur Beförderung der Ehre Gottes und zum Heile der studirenden Jugend!

Bonn, am Feste Mariä Himmelfahrt 1850.

Der Verfasser.

Inhalt.

Der zweite oder besondere Theil der katholischen Religionslehre.

Erste Abtheilung.

Die katholische Glaubenslehre.

Seite

Der zweite oder besondere Theil der katholischen Religionslehre.

Erste Abtheilung.

Die katholische Glaubenslehre.

§. 1.

Glaubens- und Sittenlehre und ihr Verhältniß zu einander.

1) Der besondere Theil der katholischen Religionslehre soll uns einzeln und im Zusammenhange dasjenige kennen lehren, was nach der Lehre der katholischen Kirche Gott in früheren Zeiten oftmals, besonders aber durch Jesum Christum uns geoffenbaret hat und zwar:

1. Darüber, wer er sei, in sich betrachtet; und was er nach außen hin gethan hat, was er besonders für uns gethan hat, noch täglich thut und künftig thun will.

2. Darüber, was wir thun müssen, um ihm wohlzugefallen und der uns zubereiteten ewigen Güter uns wirklich theilhaft zu machen.

Die Wissenschaft von dem Ersteren ist die katholische Glaubens-, die Wissenschaft vom Letzteren die katholische Sittenlehre.

2) Da auf den Grund des Glaubens sich das gottgefällige Leben aufbauen muß, da jede Glaubenswahrheit von irgend einer Seite zugleich unseren Willen in Anspruch nimmt, so ist die Glaubenslehre die Grundlage von der Sittenlehre, und beide sind als ein innig zusammengehöriges Ganzes zu betrachten, welches nur der deutlicheren Uebersicht wegen auseinander gehalten wird.

§. 2.

Uebersicht der Glaubenslehre und die Quellen derselben.

1) Die gesammte Glaubenslehre läßt sich in zwei Hauptabtheilungen zerlegen als Antworten auf die beiden Fragen:

1. Wer ist Gott in sich betrachtet?

2. Was hat Gott nach außen gethan, was thut und will er thun?

Die erste Hauptabtheilung wird handeln über Gott den Einen und Dreipersönlichen und zwar:

a. über Gottes Dasein;

b. über Gottes Wesenheit und Eigenschaften;

c. über Gottes Einheit und Dreipersönlichkeit.

Die zweite Hauptabtheilung wird handeln:

a. über Gott als Schöpfer, Erhalter, Regierer der Welt;

b. über Gott als Erlöser;

c. über Gott als Heiliger;

d. über Gott als Vollender.

2) Da unser Glaube an die göttlich geoffenbarten Wahrheiten auf der göttlichen Auktorität der sie als solche vortragenden Kirche ruht, und nur Derjenige einen wahren Glauben besitzt, der nicht nur Alles glaubt, was die Kirche lehrt, sondern es auch glaubt, weil sie es lehrt, so ist es die nächste Aufgabe der Glaubenslehre, daß sie die Lehrsätze der Kirche treu wiedergebe und klar auseinandersetze.

3) Die einzelnen Lehrpunkte oder Lehrsätze, die von Gott geoffenbart und uns von der Kirche als geoffenbarte vorgestellt werden, nennt man Dogmen; und in wie fern sie den Glauben betreffen, Glaubensdogmen (dogmata fidei). Einige hat die Kirche feierlich als solche ausgesprochen, und diese nennt man formelle Dogmen (dogmata formalia, auch dogmata declarata, explicita), andere sind zwar nicht als solche von der Kirche feierlich ausgesprochen worden, liegen aber in ihrem Glauben und in ihrer Lehre, oder in der Uebung des kirchlichen Lebens implicite enthalten und beruhen nicht weniger auf göttlicher Offenbarung, diese nennt man materielle Dogmen (dogmata materialia oder implicita).

4) Die Kirche schöpft ihre Lehren aus der heiligen Schrift und der Tradition, welches die beiden Quellen des katholischen Glaubens sind (vergl. I. Th. §. 123 ff.). Die mündliche Ueberlieferung hat wiederum ein zwiefaches Ansehen, theils gibt sie die Richtschnur ab, wonach die heilige Schrift ausgelegt werden muß,

theils ergänzt und vervollständigt sie die heilige Schrift; sie gibt aber die Richtschnur der Schriftauslegung ab, weil nur in der Kirche das vollständige und reine Verständniß der heiligen Schrift sich erhalten hat; sie vervollständigt und ergänzt die heilige Schrift, weil nach §. 124, Th. I. die Apostel nicht Alles, was Christus geoffenbart hat, aufgezeichnet; sondern Manches nur auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt haben. Vorzüglich in den Fällen, wo das Schriftwort über irgend ein Dogma unvollständig ist, hat die Glaubenslehre die Aufgabe, die Tradition zu Hülfe zu nehmen, doch ist der Traditionsbeweis auch dann nicht nutzlos, wo der Schriftbeweis vollständig geführt werden kann, indem die biblische Lehre durch die Tradition in der Regel in ein noch helleres Licht gesetzt wird.

Erste Hauptabtheilung.

Von Gott dem Einen und Dreipersönlichen.

§. 3.

1. Gottes Dasein.

1. Das Dasein Gottes ist unter allen religiösen Wahrheiten die erste und zugleich der Grund aller andern. Das apostolische Symbolum spricht sie in den Worten aus: credo in Deum; doch ist mit diesen Worten schon mehr gesagt, als die bloße Anerkennung des Daseins Gottes. Denn credo in Deum (ich glaube in Gott) heißt nicht nur ich glaube, daß Gott da ist (credo Deum), sondern es schließt auch ein, daß ich mit der innigsten Liebe zu ihm hinstrebe, als zu dem höchsten und vollkommensten Gute [1]).

Dieser Glaube an Gott, wie ihn die Kirche in ihren Symbolis ausspricht, hat mithin den Glauben an Gottes Dasein schon zu seiner Voraussetzung. Auch die heilige Schrift setzt den Glauben an Gottes Dasein immer schon voraus, und lehrt, daß der Mensch

---

1) Der römische Katechismus umschreibt die Worte credo in Deum in folgender Weise: „....neque eum (Deum) solum corde credo et ore confiteor, verum summo studio ac pietate ad illum, veluti summum et perfectissimum bonum, contendo." — Unterschieden von credo in Deum und credo Deum ist noch das credo Deo, womit ich meine Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes ausspreche.

schon aus der Natur den Herrn und Urheber der Natur, aus den Werken der Schöpfung den Schöpfer erkennen könne. „Frage doch das Vieh, es wird dich's lehren, die Vögel des Himmels, sie werden dir's sagen, rede mit der Erde, sie wird dir antworten, die Fische des Meeres, sie werden dir's erzählen: wer weiß nicht, daß die Hand des Herrn dieses Alles gemacht hat [1]?" Anderwärts sagt sie, daß der unsichtbare Gott erkannt werde aus den sichtbaren Werken, so daß die Ungläubigen nicht entschuldigt werden könnten [2], und sie nennt geradezu den einen Thoren, der nicht an Gott glaubt [3].

2. Den angeführten Schriftstellen zufolge können wir schon durch unsere Vernunft zur Erkenntniß von Gottes Dasein gelangen, womit jedoch nicht behauptet wird, daß die Idee Gottes durch unsere Vernunft erst hervorgebracht werde.

Unter den von Kirchenvätern und Weltweisen versuchten Vernunftbeweisen sind die wichtigsten:

a. der ontologische Beweis; dieser wird geführt aus dem Begriffe Gottes, als des allervollkommensten Wesens, welchem, um das allervollkommenste Wesen zu sein, nothwendig auch das Dasein zukommen muß. Als Urheber dieses Beweises wird der heilige Anselmus, Erzbischof von Canterbury († 1109), betrachtet.

b. Der kosmologische Beweis; er schließt von der Wandelbarkeit und Zufälligkeit der Welt auf einen unwandelbaren und nothwendigen Urheber derselben zurück. Alles, was wir in der Welt wahrnehmen, erscheint als Wirkung eines Andern, also als zufällig, es hat den Grund seines Daseins nicht in sich, sondern in etwas außer sich. So gewiß daher die Vernunft für alles Existirende einen hinreichenden Grund seines Daseins fordert, so gewiß muß sie auf ein Wesen schließen, das nicht zufällig, sondern nothwendig ist, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat und die letzte Ursache alles übrigen Seins ist.

c. Der physiko-theologische Beweis; er geht aus von der Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Welt und schließt auf einen vernünftigen und weisen Urheber, Ordner und Lenker derselben zurück.

„Schließen wir doch auch," sagt der heilige Athanasius, „wenn wir eine Stadt sehen, die aus verschiedenen Menschen besteht, kleinen und großen, reichen und armen, alten und jungen, Männern und Weibern,

1) Hiob 12, 7 ff.
2) Röm. 1, 20.
3) Ps. 13, 1.

und so geordnet finden, daß diese Verschiedenheiten nicht in Gegensätze und Widersprüche ausschlagen, also die Reichen nicht gegen die Armen u. s. f. auftreten, vielmehr alle zusammen gleiches Recht genießen, — auf das Dasein eines Herrschers, auch wenn wir ihn nicht sehen. Denn gleichwie die Unordnung das Kennzeichen der Anarchie ist, so ist die Ordnung ein Zeugniß für das Dasein eines obersten Lenkers [1])."

d. Der moralische Beweis; dieser geht von dem unbedingt in uns gebietenden Sittengesetze aus und schließt zurück auf den höchsten moralischen Gesetzgeber, der zugleich das hienieden noch obwaltende Mißverhältniß zwischen der Sittlichkeit und Glückseligkeit in einem künftigen Leben ausgleichen werde.

e. Der historische Beweis; er geht aus von der Uebereinstimmung aller Völker im Glauben an die Gottheit, und aus dieser Allgemeinheit der Gottesidee schließt er auf deren Nothwendigkeit [2]).

3. Weil aber die natürliche Erkenntniß Gottes zur Erlangung der Seligkeit nicht hinreichend ist, hat sich Gott dem Menschen auch in übernatürlicher Weise geoffenbart.

Die aus der Offenbarung geschöpften Erkenntnisse Gottes, die Erkenntnisse des Glaubens, sind nach dem Ausdrucke des römischen Katechismus klarer und zuverlässiger, und drücken sich reiner von allem Irrthum unserm Gemüthe ein, als diejenigen, welche durch bloß menschliche Wissenschaft erworben werden [3]).

II. Gottes Wesenheit und Eigenschaften.

§. 4.

Gottes Wesen.

1. Gottes Wesen (essentia Dei) ist unbegreiflich und mit keinem angemessenen Namen zu bezeichnen (incomprehensibilis et ineffabilis)[4]). Die heilige Schrift nennt Gott den Unerforschlichen, der in einem unzugänglichen Lichte wohne [5]), und die Väter sagen,

---

1) *Athanas.* contr. gentes c. 38.

2) „Etenim videmus ceteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse. Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat. Itaque et in nostro populo et in caeteris Deorum cultus religionumque Sanctitates exsistunt in dies majores atque meliores." Cicero de nat. Deor. II, 2.

3) Cat. Rom. p. I. c. 2. qu. 6.

4) Conc. Later. IV.

5) 1 Timoth. 6, 16.

er habe keinen Namen, der ihm entspreche, er sei größer als jede Definition von ihm, man erkenne von ihm nicht, was er sei, sondern nur, was er nicht sei.

Sehr bezeichnend drückt sich hierüber unter andern Novatian[1]) aus. Nachdem er die Unendlichkeit Gottes geschildert, bemerkt er: „Das Wesen Gottes vermögen wir weder würdig zu erfassen, noch auszusprechen. Denn was wir immer von Gott denken mögen: es ist geringer, als er, und was wir immer über ihn aussprechen, es ist nicht das, was er an und für sich selbst ist. Nur ein stilles, in sich verschlossenes Gefühl haben wir von ihm, das sich aber weder in Begriffe, noch in Worte fassen läßt. Denn wenn man ihn Licht nennt, so ist das mehr ein Geschöpf von ihm, als er selbst u. s. f.; überhaupt jeder Ausdruck, dessen wir uns für ihn bedienen, bezeichnet entweder ein von ihm Hervorgebrachtes, oder eine göttliche Kraft, Eigenschaft, niemals aber das göttliche Wesen in sich selbst ganz. Am nächsten kommen wir ihm, wenn wir sagen, er sei das unerkennbare, unbegreifliche Wesen, dem nichts zu vergleichen sei."

2. Was das Wesen Gottes von dem der Geschöpfe ganz besonders unterscheidet, ist: das absolute, oder das von und durch sich selbst Sein (die Aseität). Alle übrigen Dinge haben den Grund ihres Seins in irgend einem Andern, Gott allein hat den Grund seines Seins nicht außer sich, sondern in sich, er ist selbst die Ursache seines Wesens und der Grund seiner Existenz. Daher legt er sich auch in der heiligen Schrift vorzugsweise den Namen bei: „Ich bin, der ich bin[2])," d. h. ich bin durch mich selbst und von mir selbst; dieses mein (unabhängiges, selbstständiges) Sein unterscheidet mich von allen übrigen Dingen so sehr, daß diesen im Vergleich mit mir mehr ein Nichtsein, als ein Sein beigelegt werden kann. Der Name Jehova also, der an der angeführten Stelle urkundlich erklärt wird als der schlechthin Seiende, bezeichnet das Wesen Gottes am angemessensten, und kommt daher auch in der heiligen Schrift am häufigsten vor.

3. Ist uns aber auch Gott seinem Wesen nach unbegreiflich, so hat uns doch die Offenbarung über ihn so viel gelehrt, als uns zu wissen nöthig ist, um ihn über Alles zu lieben, zu verehren und dadurch ihm wohlgefällig zu werden. Zwar hat die Offenbarung, indem sie uns über Gott Aufschlüsse ertheilen wollte, sich wiederum zu unserer schwachen Fassungskraft herablassen und sich einer bildlichen und sinnlichen Sprache bedienen müssen; dadurch erscheinen jedoch unsere Erkenntnisse von Gott nur als unvollkommen, keineswegs als unwahr und unrichtig. Wir erkennen

1) De trinit. cap. 2.

2) 2 Mos. 3, 14.

dadurch Gott wahrhaft, „wenn auch nur wie in einem Spiegel und in einem Gleichnisse." Die näheren Wesensbestimmungen Gottes, die uns die Offenbarung an die Hand gibt, nennt man Eigenschaften oder Vollkommenheiten, auch Attribute Gottes.

Gottes Eigenschaften.

§. 5.

Ueber Gottes Eigenschaften im Allgemeinen.

1. Die Eigenschaften Gottes sind an sich von seinem Wesen nicht verschieden, sondern sie sind vielmehr sein Wesen selbst, nach verschiedenen Aeußerungs- und Beziehungsweisen aufgefaßt. Man darf daher auch nicht sagen: Gott hat die Allmacht, Gott hat die Güte u. s. f., sondern man muß sagen: Gott ist die Allmacht, Gott ist die Güte u. s. f. Die Eigenschaften Gottes sind folglich auch nicht außer einander und getrennt von einander, sondern sie sind ineinander, sie sind alle unauflöslich mit einander vereinigt.

2. Um Gott in seinen Eigenschaften zu erkennen, müssen wir der Offenbarung zufolge einerseits jede Unvollkommenheit und Beschränktheit endlicher Wesen von ihm ausschließen und uns so die Unendlichkeit Gottes auf negative Weise vorstellbar machen, und anderseits die von der Welt und besonders vom Menschen hergenommenen positiven Prädikate (Macht, Weisheit, Güte u. dgl.) ihm im allerhöchsten Grade beilegen (Allmacht, Allweisheit, Allgüte). Die ersteren nennt man die negativen, die letzteren die positiven Eigenschaften Gottes. Andere Eintheilungen der Eigenschaften Gottes sind die Eintheilung derselben in absolute (die Gott an und für sich betrachtet zukommen) und in relative (die ihm zukommen in Beziehung auf die Welt); die Eintheilung in moralische (die wir selbst nachahmen sollen) und in physische (die wir nur anbeten und bewundern können); endlich die Eintheilung in Eigenschaften des Seins und in Eigenschaften der Thätigkeit. Die letztere wollen wir den folgenden Nachweisungen zu Grunde legen.

Von den Eigenschaften Gottes im Besondern.

A. Eigenschaften des göttlichen Seins.

§. 6.

1. Die Einfachheit und pure Geistigkeit Gottes. „Wir glauben fest,“ sagt die vierte allgemeine Lateransynode, „und bekennen, daß nur ein einziger wahrer Gott sei, ewig und unermeßlich, allmächtig und unveränderlich, unbegreiflich und unaussprechlich, eine durchaus einfache Wesenheit oder Natur, d. i. für die körperlichen Augen unsichtbar, der reinste Geist, frei von jeder Materie.“ Die heilige Schrift bestätigt die Lehre von der Geistigkeit Gottes; schon das a. T. verbietet eine jede Abbildung Gottes [1]), um die Vorstellung fern zu halten, als ob Gott ein körperliches, aus Theilen bestehendes Wesen sei; einen klassischen Ausspruch hierüber besitzen wir aber in den Worten des Heilandes selbst: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten [2]).“ Gott ist ein Geist heißt aber: er ist erstens ein körperloses und ganz immaterielles Wesen (negative Bestimmung des Begriffes Geist), denn „ein Geist hat nicht Fleisch und Bein [3]),“ ein Geist besteht nicht aus Theilen, seine Natur schließt vielmehr alle Vermischung und jede Zusammenfügung aus; zweitens ist er ein denkendes und wollendes Wesen (positive Bestimmung des Begriffes Geist), denn Denken und Wollen sind wesentliche Thätigkeiten eines jeden Geistes. Der Mensch hat einen Geist, aber Gott hat nicht einen Geist, sondern Gott ist ein Geist, d. h. er ist purer Geist, frei von aller Körperlichkeit, und reine Denk- und Wollenskraft. Wenn die heilige Schrift Gott mitunter menschliche Gliedmaßen (Augen, Mund, Ohren, Hände und Füße) beilegt, so will sie damit natürlich nur die äußere Wirksamkeit Gottes bildlich bezeichnen.

Mit der puren Geistigkeit Gottes besteht jedoch, daß Gott mit seinem Wesen die Natur des Körpers vereinigen könne, ohne diese in sein Wesen oder sein Wesen in diese umzuwandeln, (man denke die Menschwerdung des Sohnes Gottes). Die Irrlehrer, welche Gott körperliche Gestalt und Gliedmaaßen beilegten, werden genannt Anthropomorphiten (die Audianer im vierten Jahrh.).

---

1) 2 Mos. 20, 4—5.
2) Joh. 4, 24.
3) Luk. 24, 39.

2. Die Ewigkeit Gottes; Gottes Ewigkeit läßt sich schon erschließen aus der absoluten Unabhängigkeit seines Seins; denn besteht Gott von und durch sich selbst, so kann er auch nie zu sein angefangen haben und nie zu sein aufhören. Die heilige Schrift drückt den Begriff der Ewigkeit Gottes dadurch aus, daß sie ihn den König der Zeiten nennt[1]; desgleichen sagt sie von ihm, er sei schon gewesen, als noch nichts war und er bleibe, während alles Andere sich ändere: „Ehe denn die Berge wurden, und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist du, o Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit[2].“ „Die Himmel vergehen, du (o Gott) aber bleibest, sie alle veralten wie ein Kleid, und wie ein Gewand veränderst du sie und sie werden verändert, du aber bist derselbe und deine Jahre nehmen nicht ab[3].“ Bei den heiligen Vätern finden sich die trefflichsten Erläuterungen dieser Schriftaussprüche. „Die Ewigkeit,“ sagt der heilige Augustinus, „ist das Wesen Gottes, wo man nichts Veränderliches findet, wo nichts Vergangenes ist, gleich als wäre es jetzt nicht mehr vorhanden, noch auch was Zukünftiges, als wäre es jetzt noch nicht gegenwärtig. Man findet da nichts, als das: ist[4].“

3. Die Unveränderlichkeit Gottes; diese folgt unmittelbar aus seiner Ewigkeit; denn eine jede Veränderung ist ein Eintreten in einen neuen Zustand, ein Anfang von etwas Neuem und ein Aufhören von etwas Früherem, beides ist mit dem seiner ganzen Wesenheit nach ewigen Sein Gottes nicht vereinbar. „Bei Gott ist,“ wie die Schrift sagt, „keine Veränderung noch ein Schatten von Wechsel[5].“ Er selbst sagt von sich: „Ich bin, der ich bin, und verändere mich nicht[6].“ Bedient sich die heilige Schrift der Ausdrücke: „Es habe Gott gereuet, den Menschen erschaffen zu haben, Gott werde erzürnt, er hasse u. dgl., so läßt sie sich damit nur herab zu der menschlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise, und wir müssen daher, wie der heilige Hieronymus sagt, diese Ausdrücke: Grimm, Vergessenheit, Zorn, Reue in demselben Sinne auffassen, wie die Worte: Füße, Augen und Hände der unkörperlichen und unsichtbaren Gottheit[7].“

---

1) 1 Tim. 1, 17.
2) Ps. 89, 2.
3) Ps. 101, 27.
4) Serm. 2. in Ps. 101.
5) Jakob. 1, 17.
6) Malach. 3, 6.
7) Hieronym. in Jes. c. 65.

Alles, was Gott in der Zeit ausgeführt hat (Weltschöpfung, Erlösung) hat er demnach schon beschlossen von Ewigkeit her.

4. Die Allgegenwart Gottes. Während alle geschöpflichen Wesen an das Gesetz der Räumlichkeit gebunden sind, ist Gott durch keinen Raum beschränkt, dagegen durchdringt und erfüllt er selbst jeden Raum, indem er überall (im Himmel, auf Erden und an allen Orten) seiner Wesenheit nach gegenwärtig ist. Von dieser substantialen Allgegenwart Gottes redet die heilige Schrift, wenn sie sagt: „In ihm leben, bewegen wir uns und sind wir [1]," und an mehreren Stellen preiset sie diese göttliche Eigenschaft in den herrlichsten Schilderungen.

„Wo soll ich hingehen vor deinem Geiste und wohin fliehen vor deinem Angesicht?

Stieg' ich gen Himmel, so wärest du da; stieg ich in die Hölle, so wärest du da!

Nähm' ich mir Flügel von der Morgenröthe und wohnt' ich am äußersten Ende des Meeres, so würde auch dahin deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten.

Und spräch' ich: vielleicht kann Finsterniß mich decken, so wäre die Nacht nur Licht in meinen Lüften;

Denn die Finsterniß ist nicht dunkel vor dir, und die Nacht ist hell, wie der Tag, die Finsterniß ist vor ihm wie Licht [2]."

Die heiligen Väter unterscheiden eine zweifache Weise der Allgegenwart Gottes: er ist 1. allgegenwärtig seiner Wesenheit nach und er ist 2. allgegenwärtig seiner Wirksamkeit nach. Seiner Wirksamkeit nach ist Gott an verschiedenen Orten und in verschiedenen Geschöpfen verschieden gegenwärtig, je nach der verschiedenen Empfänglichkeit dessen, worin er ist. Anders ist er in dieser Beziehung gegenwärtig im Himmel, wo er sich den Seligen zu schauen gibt (hier ist er daher auch vorzugsweise gegenwärtig), anders auf Erden, anders in persönlichen, anders in unpersönlichen Geschöpfen, anders wieder in den Gerechten, anders in den Ungerechten.

5. Gottes Unermeßlichkeit; diese Eigenschaft ergibt sich unmittelbar aus der vorhergehenden. Das ganze Weltall vermag

---

1) Apostelg. 17, 28.
2) Ps. 138, 8—10.

ihn nicht zu fassen und zu umschließen, er ist überall gegenwärtig, wird aber selbst vom All nicht eingeschlossen, weil er größer ist als das All, er wird von Nichts Anderem begrenzt, sondern ist sich seine eigene Grenze. „Groß ist er und er hat keine Grenze, erhaben ist er und unermeßlich [1]).

B. Eigenschaften der göttlichen Thätigkeit.

Die beiden Hauptthätigkeiten eines Geistes sind Erkennen und Wollen, und da Gott seiner Wesenheit nach Geist ist, so lassen sich die Eigenschaften der göttlichen Thätigkeit in Eigenschaften seines Erkennens und in Eigenschaften seines Wollens eintheilen.

§. 7.

1. Die Eigenschaft des göttlichen Erkennens.

Aus dem vollkommensten Geiste eignet Gott auch das vollkommenste Erkennen, sein Erkennen ist Allwissenheit. Es gibt bei ihm keinen Unterschied zwischen Anlage der Erkenntniß und wirklichem Erkennen, und es gibt eben so wenig bei ihm eine Ab- und Zunahme der Erkenntniß, er erkennt vielmehr Alles und Jedes von Ewigkeit zu Ewigkeit auf die vollkommenste Weise. Die Art und Weise seines Erkennens ist die vollkommenste; und sein Erkennen selbst erstreckt sich auf alle Objecte des Erkennens. Die vollkommenste Art und Weise der Erkenntniß aber ist das Schauen; Gott schauet mithin Alles von Ewigkeit zu Ewigkeit und zwar:

1. sich selbst;

2. alles Wirkliche, was außer ihm ist, gewesen ist, sein wird, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, und zwar in seinem Sein und Bestehen, in seinem Werden und Vergehen; auch das Innerste und Verborgenste aller Dinge; „er ist, wie die heilige Schrift sagt, der Herzens- und Nierenerforscher."

3. Alles Mögliche, wenn es auch nie wirklich wird. Die heilige Schrift ist in Schilderung dieser göttlichen Eigenschaft fast unerschöpflich. Sie sagt, daß alle Kreatur vor seinen Augen offen gelegt sei; daß er den Sand des Meeres und die Regentropfen zähle; daß ohne sein Wissen kein Sperling vom Dache, kein Haar von unserm Haupte falle; daß ihm alle Dinge bekannt gewesen, noch ehe er sie erschaffen; daß er Alles, auch die Tiefen

---

1) Baruch 3, 25.

der Gottheit, durchforsche; daß er Herzens- und Nierenerforscher sei [1]).

Wenn es dagegen anderwärts heißt, Gott habe sich der einen oder andern Sache wieder erinnert, oder er sei vom Himmel herabgekommen, um dieses oder jenes zu untersuchen, er habe den Abraham versucht, um sich seiner Treue zu versichern u. dgl., so sind dieses nur bildliche, unserer menschlichen Vorstellungsweise angepaßte Ausdrücke, die neben so vielen klaren Stellen einer Mißdeutung nicht leicht fähig sind.

§. 8.

2. Die Eigenschaften des göttlichen Wollens.

1. Gott ist in seinem Wollen absolut frei. Unter Freiheit des Willens aber versteht man das volle und ungehinderte Vermögen, sich selbst zu einer von zwei entgegengesetzten Handlungen nach freier Wahl zu bestimmen (potentia completa et expedita, se determinandi per electionem ad utrumlibet ex duobus oppositis). Diese zwei entgegengesetzten Handlungen können aber einander contradictorisch (Liebe und Nicht-Liebe), conträr (Liebe und Haß) oder der Art nach (Studium und Gebet) entgegengesetzt seyn, daher theilten die Scholastiker die Freiheit ein in die libertas contradictionis, in die libertas contrarietatis und in die libertas specificationis.

Das Vermögen zu sündigen ist kein wesentliches Merkmal des Begriffes Freiheit, vielmehr ist nach dem heil. Augustinus das Nichtsündigenkönnen die vollkommenste Freiheit. Christus konnte nicht sündigen und er war dennoch frei; die im Guten bewährten Engel und die Heiligen im Himmel können ebenfalls nicht sündigen und sie sind dennoch frei. Sie sind zwar nicht frei darin, daß sie Gott lieben oder nicht lieben können — denn sie müssen nothwendig Gott lieben —, aber sie sind doch frei in den Mitteln oder in den verschiedenen Arten, Gott zu lieben.

Dieser Begriffsbestimmung zufolge ist Gott zwar nicht frei in dem, was er nach innen (ad intra) wirkt: Gott der Vater erzeugt z. B. nothwendig aus sich den Sohn; Gott der Vater und Gott der Sohn lassen nothwendig von Ewigkeit her den heiligen Geist aus sich hervorgehen; der heilige Geist liebt nothwendig den Vater und den Sohn u. s. w.; wohl aber ist Gott unbedingt

---

1) Vergl. Hebr. 4, 13.; Sir. 1, 2.; Matth. 10, 29.; Eccl. 23, 29.; 4 Kor. 2, 10.; Jerem. 17, 10.

frei in allem Dem, was er nach außen wirkt. Nach außen „macht und wirkt er alles, wie er will, was er will und weil er will [1]." Nichts anderes, als sein freies Wohlgefallen bestimmte ihn, die Welt zu erschaffen, oder diese bestimmte Welt zu erschaffen. Alles, was er wirkt, „wirkt er," wie die heilige Schrift sagt, „nach dem Rathschlusse seines Willens [2];" und „was er wollte, hat er gewirkt im Himmel, auf der Erde, im Meere und in allen Abgründen [3]."

Das Böse kann Gott nicht wirken, weil er die Heiligkeit selbst ist: aber das Vermögen, Böses zu wirken, ist, wie gesagt, auch kein wesentliches Merkmal der Freiheit.

Da Gott ferner ein unveränderliches Wesen ist, sind alle seine freien Willens-Rathschlüsse, die er in der Zeit ausführt, Rathschlüsse von Ewigkeit.

2. Gottes Wille ist allmächtig. Gott ist allmächtig aber heißt: er kann alles, was er will; es ist ihm kein Ding unmöglich [4]. Sein Können wird nur begrenzt durch sein Wollen. Was seiner eigenen Vollkommenheit widerspricht, will er nicht und daher kann er es nicht; sündigen ist ihm daher unmöglich; könnte er sündigen, so wäre er nicht Gott, das vollkommenste und heiligste Wesen.

Einiges will Gott ohne alle Bedingung, Anderes nur unter gewissen Bedingungen. Dasjenige, was Gott unbedingt will, geschieht unfehlbar; was er dagegen nur unter einer gewissen Bedingung will, geschieht, wenn jene Bedingung erfüllt wird. So will Gott, „daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen [5]," weil er aber die Menschen als freie Wesen erschaffen hat, will er zugleich, daß sie nur unter der Bedingung selig werden, daß sie es ebenfalls ernstlich wollen und die hiezu nothwendigen Mittel wollen. Den ersteren Willen, vermöge dessen Gott die Seligkeit aller Menschen will, nennen die Gottesgelehrten den unbedingten, vorhergehenden Willen (voluntas absoluta, antecedens), den letzteren den bedingten, nachfolgenden (voluntas conditionata, subsequens).

3. Gott ist allweise. Gott ist allweise heißt aber: sein (heiliges) Wollen stimmt jederzeit mit seinem (vollkommenen) Erkennen

---

1) Hippolyt. advers. Nov. c. 8.
2) Ephes. 1, 11.
3) Ps. 134, 6.
4) Luk. 1, 37.; Matth. 19, 26.
5) 1 Tim. 2, 4.

überein; vermöge seiner vollkommenen Erkenntniß schaut er die vollkommensten Endzwecke und Mittel, vermöge seines allheiligen Wollens will er jene und wendet er diese an; die Verbindung der beiden Eigenschaften, der Allwissenheit und der Allheiligkeit, gibt mithin den Begriff der göttlichen Allweisheit.

Um uns die göttliche Allweisheit erkennen zu lassen, weis't uns die heilige Schrift hin auf die Schöpfung und Einrichtung dieser Welt: „Wie groß sind deine Werke, o Herr! Alles hast du mit Weisheit gemacht, die Erde ist voll deiner Güte [1]);" desgleichen auf die Sendung seines eingebornen Sohnes und auf seine Erbarmungen mit dem Menschengeschlechte: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte, und wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Rathgeber gewesen [2])?"

4. Gott ist unendlich heilig. Gott ist unendlich heilig heißt aber: er ist das sittlich Gute selbst und er will und befördert es in allen seinen Geschöpfen; am sittlich Guten, d. i. an sich selbst hat er das höchste Wohlgefallen, am Bösen das höchste Mißfallen. Gott ist das Urbild der Heiligkeit, und die freien Geschöpfe sind nur in dem Grade heilig, als sie diesem Urbilde sich annähern; er ist die Quelle aller Heiligkeit, denn die Heiligkeit der Geschöpfe fließt aus seiner Heiligkeit hervor und Niemand wird heilig oder bleibt heilig, als durch seine heiligmachende Gnade. Alles, was Gott wirkt, wirkt er gemäß seiner Heiligkeit. Die heilige Schrift preis't daher auch Gott vorzugsweise in seiner Heiligkeit; sie nennt ihn den Heiligen mit Auszeichnung, den Heiligen Israels, den dreimal Heiligen [3]) und fordert uns auf, „heilig zu sein, wie er heilig ist [4])." Ebenso feiert auch die Kirche vorzugsweise diese Eigenschaft Gottes durch ihren in jeder heiligen Messe erneuerten Lobgesang: „Heilig, heilig, heilig bist du, o Herr, Gott Sabaoth."

Offenbart hat Gott seine Heiligkeit in unserm eigenen Gewissen, in den verschiedenen Vorkehrungen, die er in der Zeit getroffen hat zur Beförderung des Guten und zur Vernichtung des Bösen, besonders im Gesetze Mosis, in der Menschwerdung

---

1) Ps. 103, 24.
2) Röm. 11, 23.
3) Jes. 6, 3.
4) 1 Petr. 1, 14—15.

und dem Opfertode seines Sohnes, in der Lehre und dem Beispiele Jesu Christi, in der Stiftung seiner Kirche, in der Sendung des heiligen Geistes u. s. w.

Eingeschlossen in der göttlichen Heiligkeit, oder Aeußerungen dieser Eigenschaften sind:

a. Die Gerechtigkeit Gottes; sie ist jene Eigenschaft, vermöge deren Gott den vernünftigen Geschöpfen Gesetze vorschreibt (justitia legislatoria) und die Erfüllung dieser Gesetze mit dem verheißenen Lohne, die Verletzung derselben mit der angedrohten Strafe belegt, beides ohne Ansehen der Person (justitia judiciaria oder distributiva). Die letztere Art der göttlichen Gerechtigkeit theilt sich mithin in die belohnende (justitia remunerativa) und in die bestrafende (justitia vindicativa); von beiden ist öfters in der heiligen Schrift die Rede; von der belohnenden redet der Apostel, wenn er schreibt: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt, im Uebrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, welche mir an jenem Tage geben wird der Herr, der gerechte Richter, nicht allein aber mir, sondern auch Allen, die seine Ankunft lieb haben[1].“ Von der belohnenden und bestrafenden zugleich spricht er an folgender Stelle: „Oder verachtest du den Reichthum seiner Güte, Geduld und Langmuth? Weißt du nicht, daß die Güte Gottes zur Buße dich leitet? Aber durch deine Verstocktheit und dein unbußfertiges Herz häufest du dir Zorn für den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der Jedem vergelten wird nach seinen Werken, und zwar Denen, welche mit Beharrlichkeit in guten Werken nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit streben, mit dem ewigen Leben, Denen aber, die zänkisch sind und der Wahrheit nicht beipflichten, sondern der Ungerechtigkeit sich hingeben, mit Zorn und Ungnade[2].“

b. Die Güte Gottes. Unter der Güte Gottes versteht man seine Geneigtheit, seinen Geschöpfen alles wahrhaft Gute, dessen sie theilhaftig werden können, auch wirklich zu ertheilen. Diese seine Güte ist ein Ausfluß seiner Liebe, und wird ihr daher auch in der heiligen Schrift öfters gleichgesetzt. Die heilige Schrift bezeugt, daß „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben herabkomme, dem Vater der Lichter,“ und „daß Gott Alles liebe,

1) 2 Tim. 4, 7—8.
2) Röm. 2, 4 ff.

was da ist und nichts hasse von dem, was er gemacht[1])," und nennt Gott „die Liebe" schlechthin[2]).

c. Die Langmuth und Barmherzigkeit Gottes; beide Eigenschaften sind Aeußerungen der Güte gegen die Sünder. Gemäß seiner Langmuth straft Gott nicht immer gleich nach der Sünde mit verdienter Strafe, sondern er zögert, um den Sünder zur Besinnung und zur Umkehr zu bewegen. Gemäß seiner Barmherzigkeit will er alles wahre Uebel von uns abwenden und die Sünde uns verzeihen, wenn wir zu ihm zurückkehren. Daher sagt die heilige Schrift: „Der Herr ist gnädig und barmherzig, langmüthig und von großer Güte; er zürnet nicht auf immer und drohet nicht auf ewig. Er thuet nicht mit uns nach unserer Missethat. Wie ein Vater sich erbarmt über seine Kinder, so erbarmt sich der Herr über Die, die ihn fürchten[3])."

In ihren Gebeten nennt die Kirche Gott den Gott der Erbarmungen (Deus misericordiarum) und bezeichnet das Erbarmen und Verschonen als ihm vorzugsweise eigen (Deus, cui proprium est, misereri semper et parcere).

d. Die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes sind ebenfalls in seiner Heiligkeit schon eingeschlossen. Weil Gott heilig ist, kann er nicht lügen und trügen, und erfüllt unfehlbar, was er verheißt und droht. Daher sagt auch die Schrift von ihm: „Gott ist wahrhaft, alle Menschen aber Lügner;" und an einer andern Stelle: „treu ist er, der die Verheißung gethan hat[4])."

§. 9.

Zusammenfassung.

Gott der allervollkommenste und allerseligste Geist.

Da dem Bisherigen zufolge Gott alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzt, oder besser, da er selbst der Inbegriff aller Vollkommenheiten ist, so wird er das allervollkommenste Wesen, das höchste Gut, sinnbildlich auch das schönste Wesen, und da sein Wesen Geist ist, der allervollkommenste Geist genannt. Aus dieser Allvollkommenheit aber entspringt seine Allseligkeit, eine Seligkeit,

---

1) Jak. 1, 17.; B. der Weish. 11, 25.
2) 1 Joh. 4, 8.
3) Ps. 102, 8—13.
4) Röm. 3, 4.; Hebr. 10, 23.

die unermeßlich groß und eines Zuwachses durchaus nicht fähig ist. Er heißt daher auch in der heiligen Schrift der Selige schlechthin: „Er, der selige und alleinige Machthaber, der König der Könige, und der Herr der Herrscher, der allein Unsterblichkeit besitzt und ein unzugängliches Licht bewohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann, ihm sei Ehre und ewige Herrschaft. Amen [1]."

Sittliche Folgerungen aus den Eigenschaften Gottes?

III. Gottes Einheit und Dreifaltigkeit.

§. 10.

Die kirchliche Lehre im Allgemeinen.

Gottes Einheit und Dreifaltigkeit ist das größte und erhabenste Geheimniß der christlichen Religion und die Grundlehre des christlichen Glaubens.

„Wer immer selig werden will," sagt das Athanasianische Symbolum, „muß vor Allem den katholischen Glauben festhalten, wer diesen nicht vollständig und unverletzlich festhält, geht ohne Zweifel ewig verloren; der katholische Glaube aber ist dieser: daß wir Einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren, weder die Personen mit einander vermischend, noch ihre Wesenheit trennend. Denn eine andere Person ist die des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des heiligen Geistes; aber der Vater, der Sohn und der heilige Geist haben eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit und eine gleich ewige Majestät [2]."

Mit gleicher Schärfe und Bestimmtheit ist dieses Dogma ausgedrückt in einer Stelle der Präfation de trinitate, die in der Originalsprache also lautet: „Qui (Pater) cum Unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus, non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae. Quod enim de tua gloria revelante te credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu sancto, sine differentia discretionis sentimus: ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis et in personis proprietas et in essentia unitas et in majestate adoretur aequalitas."

---

1) 1 Tim. 6, 15. 17.

2) „Haec est fides catholica, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas neque substantiam separantes; alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas."

Die Kirche bekennt also die Einheit des göttlichen Wesens (unitatem substantiae divinae) und die Dreiheit der Personen (trinitatem personarum), indem sie lehrt, daß in der Einen und untheilbaren Wesenheit Gottes drei unterschiedene Personen seien: Vater, Sohn und heiliger Geist. Beides, die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit der göttlichen Personen, sind göttliche Offenbarungswahrheiten und als solche unfehlbar gewiß.

§. 11.

1. Die Einheit Gottes im Besondern.

Diese Lehre zieht sich fast ohne Unterbrechung durch das ganze a. T. hindurch fort; der Ausspruch: „Der Herr selbst ist Gott und außer ihm ist kein anderer Gott [1]," erscheint als die Grundlehre des a. T. und unter den verschiedensten Wendungen kehrt er hier immer wieder. Im n. T. wird diese Lehre durchgehends als eine schon anerkannte Wahrheit vorausgesetzt, doch auch ausdrücklich hervorgehoben: „Wir wissen," sagt der Apostel, „daß der Götze in der Welt Nichts ist, und daß kein anderer Gott ist, als der Eine. Denn wenn man auch von sogenannten Göttern redet, sei es im Himmel oder auf der Erde (wie es denn viele Götter und Herren gibt); so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von dem Alles ist, und für den wir sind, und Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen Alles ist und wir durch Ihn [2]."

So lehren auch die heiligen Väter. Den Glauben an (viele) Götter (Polytheismus) bezeichnen sie geradezu als Atheismus [3]), wie er denn auch in der That nichts anders ist. Der richtige Begriff von Gott schließt eine Vielheit göttlicher Wesen von selbst aus. „Wenn wir," bemerkt der römische Katechismus, „Gott die höchste Güte und Vollkommenheit beilegen, so kann unmöglich das Höchste und Vollkommenste in Mehreren vorhanden sein. Denn wenn Einem an der höchsten Vollkommenheit etwas gebricht, so ist er eben dadurch unvollkommen, weshalb ihm dann auch die Natur Gottes nicht zukommt."

Legt die heilige Schrift Menschen den Namen Götter (Elohim) bei, so ist derselbe natürlich nicht in eigentlicher, sondern in un-

---

1) 5 Mos. 3, 24; 6, 4.

2) 1 Kor. 8, 4—6.

3) Athanasius advers. gent. 36. Tertull. contr. Marc. I. c. 3. „Deus, si non unus est, non est."

eigentlicher Bedeutung zu nehmen, die Menschen werden nämlich nur als Gottes Stellvertreter so genannt. Die Götter der Heiden sind bloße Gegenstände der Einbildung oder doch bloße schwache Kreaturen.

2. Gottes Dreifaltigkeit.

§. 12.

Gottes Dreifaltigkeit im Allgemeinen.

Diese Lehre findet sich wenigstens angedeutet schon im a. T., indem Gott bei der Erschaffung des Menschen mit sich gleichsam zu Rathe gehend spricht: „Nun lasset uns auch den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse," in welchen Worten eine Mehrheit der göttlichen Personen vorausgesetzt ist. Im folgenden Verse heißt es weiter: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde," wodurch die Einheit des göttlichen Wesens angezeigt wird. Aber die klarere Offenbarung dieses Geheimnisses war Christo, unserm Herrn, vorbehalten. Er selbst befiehlt die Taufe zu spenden im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes[1])." Auch bei der Geschichte der Taufe Christi wird unverkennbar auf dieses Geheimniß hingewiesen, denn der Vater ruft: „Dieser ist mein geliebter Sohn" und der heilige Geist läßt sich auf diesen nieder in der Gestalt einer Taube; desgleichen in der Abschiedsrede Jesu[2]), ferner in dem Gruße, womit der Apostel die Korinther begrüßt: „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch Allen[3])," so wie endlich in dem klaren Ausspruch des heiligen Johannes: „Denn drei sind, die Zeugniß geben im Himmel: der Vater, das Wort und der heilige Geist[4])."

Der Traditionsbeweis läßt sich führen:

a. aus der einstimmigen Lehre der heiligen Väter.

Der heilige Justinus z. B. (im zweiten Jahrh.) sagt: „Wir beten an den Schöpfer des Weltalls, an der zweiten Stelle den Sohn, an der dritten den heiligen Geist[5])." Theophilus (ebenfalls im zweiten Jahrh.)

---

1) Matth. 28, 19.
2) Joh. 14—17.
3) 2 Kor. 13, 13.
4) 1 Joh. 5, 7.
5) Apolog. I. n. 13.

bediente sich zuerst des Ausdrucks trias und zwar in seinem Briefe ad Autolyc. (l. II. c. 15.). Origenes (im dritten Jahrh.) schreibt: „Es sind drei Personen, der ungeborene Vater, der eingeborene Sohn, denn dieser ist ein Anderer, als der Vater und der heilige Geist, denn auch dieser ist ein Anderer, als der Vater und der Sohn[1]).“ Tertullianus (ebenfalls im dritten Jahrh.): „Drei sind, die nicht dem Sein, sondern der Ordnung; nicht dem Wesen, sondern der Person, nicht der Macht, sondern der Eigenthümlichkeit nach verschieden sind, aber Ein Wesen, Ein Sein und Eine Macht haben[2]).“

b. Aus dem Gebrauche der Kirche, die Taufe zu spenden im Namen der heiligen Dreifaltigkeit, und zwar mit dreimaliger Ausgießung des Wassers oder dreimaliger Untertauchung;

c. aus dem uralten Gebrauche des Kreuzzeichens;

d. aus dem uralten doxologischen Gebetsschlusse: „Ehre sei dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste,“ oder „Christus, welchem mit dem Vater und dem heiligen Geiste Ehre sei in Ewigkeit;“

e. aus dem Inhalte aller alten Glaubensbekenntnisse, sowohl der privativen, als der öffentlichen, indem diese sämmtlich die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit zu ihrer Grundlage haben;

f. aus der kirchlichen Verwerfung der Lehren der Antitrinitarier.

§. 13.

Gottes Dreifaltigkeit im Besondern.

Es läßt sich auch von jeder einzelnen der drei göttlichen Personen nachweisen, daß sie von der Lehre der Offenbarung personenmäßig von den andern Personen verschieden, dem Wesen nach aber ihnen gleich ist.

1. Daß der Vater die erste Person in der heiligen Dreifaltigkeit, von den andern Personen verschieden, geht aus Nachstehendem deutlich hervor, und daß er auch wahrer Gott ist, wird in der heiligen Schrift, wie in der Ueberlieferung so klar ausgesprochen, daß es noch kein Irrlehrer bestritten hat.

2. Die zweite Person in der heiligen Dreifaltigkeit (der Sohn) ist dieselbe, die in der Zeit Mensch geworden und den Namen Jesus Christus angenommen hat.

Was daher in der heiligen Schrift und Tradition von der Person Christi gesagt ist, gilt auch vom Sohne.

---

1) Hom. XII. in Num.

2) Adv. Prax. c. 2.

a. Der Sohn ist vom Vater personenmäßig verschieden, denn in der heiligen Schrift heißt es: „Der Vater liebt den Sohn; der Vater hat den Sohn in die Welt gesandt; der Vater hat dem Sohne alle Gewalt übergeben." Auch in der Tradition ist dieser Unterschied klar ausgesprochen.

„Andere," schreibt Justinus in seinem Dialoge mit Triphon, „gibt es, die zwar sagen, daß in Christo eine göttliche Kraft gewesen, aber nicht Gott selbst. Wie die Engel, die zu den Menschen gesandt wurden, nur göttliche Kräfte seien, so der Sohn Gottes, meinen sie. Diese würden zuweilen auch Herrlichkeit (Gottes) genannt, auch Mann und Mensch, endlich Wort Gottes, weil so des Vaters Wille den Menschen hinterbracht werde. Diese Kraft, sagen sie, könne vom Vater nicht getrennt und abgeschnitten werden; vielmehr sei es, wie mit der Sonne am Himmel; wenn sie untergehe, ziehe sie ihr Licht zusammen und nehme es mit sich. Das ist aber Irrthum. Wie die Engel selbstständige Wesen sind, so auch der Sohn Gottes! Hiernach ist also der Sohn weder bloßer Mensch, noch eine unpersönliche Kraft Gottes, sondern der Zahl nach ein Anderer, als der Vater."

Daß der Sohn auch vom heiligen Geiste personenmäßig verschieden sei, erhellt aus Nachstehendem.

b. Der Sohn ist aber auch wahrer Gott und gleichen Wesens mit dem Vater (ὁμοουσιος, consubstantialis).

Gleich im Eingange seines Evangeliums sagt Johannes: „Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Dieses war im Anfange bei Gott; Alles ist durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist Nichts gemacht, was da gemacht ist."

Hier wird von dem Worte (dem Sohne Gottes) ausgesagt:

α. die Ewigkeit seines Daseins; denn der Ausdruck „im Anfange" heißt in der heiligen Schrift so viel wie: da, wo noch Nichts war, also vor aller Zeit, d. i. von Ewigkeit her; β. seine innigste Verbindung mit dem Vater (ἠν προς τον θεον); γ. seine Gottheit (θεος ἠν ὁ λογος; in diesem Satze ist ὁ λογος, als mit dem Artikel versehen, Subjekt, θεος Prädikat). In gleicher Weise lehrt der heilige Paulus: „Denn in Ihm (Christo) wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (d. i. wesentlich)," und an einer andern Stelle: „Welcher (Christus) ist das Ebenbild Gottes, des Unsichtbaren, der Erstgeborne vor allen Geschöpfen; denn durch ihn ist Alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare; seien es Thronen oder Herrschaften, oder Oberherrschaften, oder Mächte, Alles ist durch ihn und in ihm erschaffen; und er ist vor Allen und Alles

besteht in ihm [1])." Anderswo sagt er: „Denen (den Juden) die Väter (gehören), und aus denen dem Fleische nach Christus stammt, der da ist über Alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit [2])."

Ebenfalls bekennt Thomas seinen Glauben an die Gottheit Christi durch den bekannten Ausruf: „Mein Herr und mein Gott [3])," und Petrus wirft den Juden vor, daß sie ihn, „den Urheber des Lebens" getödtet [4]).

Diese Wahrheit wird auch durch die Tradition bestätigt. Der heilige Klemens Rom. nennt (in seinem Briefe an die Korinther Kap. 11.) Christi Leiden: „Gottes Leiden." „Mit Gottes Speise zufrieden, mit Eifer auf seine Lehren horchend, waren eure Herzen erweitert, und seine (Gottes) Leiden waren vor euren Augen." Derselbe nennt Christus „den Herrn" (ὁ κυριος), welcher Ausdruck in der ganzen Kirchensprache mit Gott gleichbedeutend gebraucht wird. Am Schlusse seines Briefes erbittet er für die Korinther die Gnade Christi, des Herrn; Gnade spendet aber wieder nur Gott.

Der heilige Ignatius schreibt in seinem Briefe an die Epheser: „Jede Fessel der Bosheit wurde gelöst, jede Unwissenheit entfernt, das alte Reich zerstört, als Gott Mensch wurde, um das ewige Leben wieder herzustellen."

Der heilige Irenäus: „Er, der Sohn Gottes, im eigentlichen Sinne Gott und Herr und ewig" (ipse proprie Deus et Dominus et aeternus) [5]).

Der heilige Justinus nennt Christus: „den Gottessohn im eigentlichen Sinne (ἰδιως, κυριως), der nicht gezeugt ist nach Menschenart [6])," und an andern Stellen seiner Schriften nennt er ihn: „Gott und Herr, dem Anbetung gebührt." Auch die Theophanien des a. T. sind nach dem heiligen Justinus Erscheinungen des Logos: „Er (der Logos) hat zu Moses aus dem Dornbusche gesprochen: „Ich bin, der ich bin, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs [7])."

Der siegreichste Vertheidiger der Gottheit des Sohnes gegen die Arianer war Athanasius (vergl. I. Th. §§. 154 u. 155.).

3. Die dritte Person in der Gottheit ist der heilige Geist.

a. Daß der heilige Geist eine wirkliche Person und nicht etwa eine bloße Kraft sei, ergibt sich aus den Ausdrücken, mit denen die heilige Schrift von ihm redet. Sie sagt von ihm, daß er gesendet werde, daß er lehren, die Zukunft verkünden und den Sohn verherrlichen werde, daß Ananias ihn belüge: alles Dieses paßt nur auf eine wirkliche Person, nicht auf eine bloße Kraft.

---

1) Koloss. 2, 9; 1, 15—17.
2) Röm. 9, 5.
3) Joh. 20, 28.
4) Apostelg. 3, 13.
5) Advers. haeres. l. III, 19.
6) Apol. I. c. 21—23. u. Apol. II. c. 6.
7) Apol. I. c. 65.

Er ist ferner eine vom Vater und vom Sohne verschiedene Person; vom Vater verschieden: denn nach der heiligen Schrift sendet der Vater ihn; vom Sohne verschieden: denn dieser nennt ihn „einen andern Tröster," den er seinen Jüngern senden will.

b. Der heilige Geist ist aber auch wahrer Gott, gleichen Wesens mit dem Vater und dem Sohne; denn er wird in der Taufformel dem Vater und Sohne zur Seite gestellt. Er ist „der Geist der Wahrheit;" „wird die Zukunft verkünden;" ist der Allwissende („der Geist erforscht Alles, auch die Tiefen der Gottheit")[1]. Auch werden der heilige Geist und Gott in der heiligen Schrift unterschiedlos für einander gesetzt. So heißt es von Ananias, der den heiligen Geist belogen, er habe nicht Menschen, sondern Gott vorgelogen[2]; und Paulus schreibt an die Korinther: „Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid und der heilige Geist in euch wohnet[3]?"

Dieses wird durch die Tradition bestätigt.

Der heilige Klemens von Rom bezeichnet in seinem Briefe an die Korinther den heiligen Geist als den Spender der Gnaden, als den Erleuchter der Propheten, mithin als eine Person, und zwar als eine göttliche Person; daß er aber vom Vater und Sohne personenmäßig verschieden, drückt er aus mit den Worten: „Haben wir nicht einen Gott, einen Christus, und einen über uns ausgegossenen Geist der Gnade[4]?"

Der heilige Justinus bemerkt bei der Erklärung des Ps. 24. über die Stelle: quis est iste rex gloriae? es sei in ihr angedeutet, daß, wenn Christus von seiner erlösenden Thätigkeit in den Himmel zurückkomme, die Engel in ihm nur einen Menschen vermuthend fragen würden: qui est iste rex gloriae (wer ist dieser König der Herrlichkeit), daß aber der heilige Geist in seines oder des Vaters Namen antworten werde: „Der Herr der Herrlichkeit selbst ist jener König[5]." Hier ist der heilige Geist wieder als persönlich verschieden vom Vater und Sohne, zugleich aber auch als ihnen an Würde gleichstehend bezeichnet. Gegen die Macedonianer (vergl. I. Th. §. 155.) sprach die Kirche auf dem ersten Koncilium zu Konstantinopel ihren Glauben an die Gottheit des heiligen Geistes mit den Worten aus: „Credo — in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur et qui locutus est per Prophetas."

---

1) Joh. 14, 17.; 16, 13. 1 Kor. 2, 10.
2) Apostelg. 5, 4.
3) 1 Kor. 3, 16.
4) 1 Kor. 46.
5) Dial. cum Triph. 46.

§. 14.

Das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander.

Die drei göttlichen Personen der heiligen Dreifaltigkeit sind Eins im göttlichen Wesen (essentia, substantia, natura), aber personenmäßig von einander verschieden. Der persönlichen Eigenthümlichkeiten aber, wodurch sich die drei göttlichen Personen von einander unterscheiden, werden von den Theologen fünf aufgeführt: die paternitas, die innascibilitas, die spiratio, die filiatio und die processio [1]).

Dem Vater, der ersten Person in der Gottheit, eignen die paternitas, die innascibilitas und die communis (cum Filio) spiratio. Durch die paternitas ist er unterschieden vom Sohne allein; durch die innascibilitas ist er unterschieden von den beiden andern Personen, dem Sohne und dem heiligen Geiste, durch die communis spiratio ist er mit dem Sohne vom heiligen Geist unterschieden.

Dem Sohne eignet die filiatio und die communis spiratio. Durch die filiatio unterscheidet er sich vom Vater; durch die communis spiratio unterscheidet er sich mit dem Vater vom heiligen Geiste.

Dem heiligen Geiste endlich eignet die processio, wodurch er sich vom Vater und Sohne unterscheidet.

Zur näheren Erläuterung bemerken wir Folgendes.

1. Der Vater ist von Sich selbst, er ist „nicht gemacht, nicht erschaffen, nicht gezeugt" und heißt daher der Anfang ohne Anfang (principium sine principio), auch Urgrund der Gottheit (ἀρχη της θεοτητος). Vater aber heißt er, weil er von Ewigkeit den Sohn aus Sich geboren und gezeugt hat; und die spiratio eignet ihm endlich, weil von ihm und dem Sohne von Ewigkeit der heilige Geist ausgeht.

2. Der Sohn ist „nicht gemacht, nicht erschaffen, sondern gezeugt," daher eignet ihm die Sohnschaft (filiatio). Die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater aber ist in der heiligen Schrift deutlich ausgesprochen. Im zweiten Psalme wird der Vater also redend eingeführt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt;" das „Heute" aber bezeichnet nach den heiligen Vätern ein ewiges Heute, weil es bei Gott kein Vorher und kein Nachher gibt.

Ein anderer Name, womit der Sohn vom heiligen Johannes und den griechischen Vätern bezeichnet wird, ist ὁ λογος

---

1) Thom. Aqu. Compendium Theologi. cp. LVII.

(Wort), von den lateinischen Vätern früher durch „Sermo," aber seit der Synode zu Nicäa gewöhnlich durch „Verbum" übersetzt. Wort wird aber der Sohn deßhalb genannt, weil er ebenso die vollkommenste Selbstoffenbarung, gleichsam Selbstaussprache des Vaters ist, wie das Wort die Offenbarung und Aussprache des Gedankens ist. Auch wird er von den heiligen Vätern mit Beziehung auf mehrere alttestamentliche Schriftstellen „Weisheit" (σοφία, sapientia) genannt, indem nach der Bemerkung des römischen Katechismus der Vater in der Zeugung des Sohnes sich selbst gleichsam anschaut und erkennt (ut [Pater] se ipsum intuens atque intelligens, parem et aequalem sibi Filium gignat).

3. Der heilige Geist „ist vom Vater und Sohn — nicht gemacht, nicht erschaffen, sondern er geht von ihnen aus (procedit)."

Nach katholischer Lehre ist also in Beziehung auf ihn das Doppelte zu glauben: 1. daß er sein Princip im Vater und Sohne zugleich hat; 2. daß er von ihnen ausgeht, und nicht gezeugt wird.

Der erste Punkt, der von den nicht unirten Griechen geläugnet wird, ist von der Kirche symbolisch festgesetzt worden in den Worten des Nicänisch-Konstantinopolitanischen Symbolums „qui (Spiritus sanctus) ex Patre Filioque procedit." Zwar stand das „Filioque" ursprünglich nicht in diesem Symbolum, sondern ward erst später in dasselbe aufgenommen; es war aber ursprünglich nur deßhalb nicht aufgenommen worden, weil früher der Glaube an den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne nicht war angefochten worden; angefochten worden war früher nur der Glaube an den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater, indem man den heiligen Geist für ein bloßes Geschöpf des Sohnes erklärt hatte. Auf den allgemeinen Concilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) wurde dieser Zusatz als ein ächter, die katholische Lehre genau bezeichnender anerkannt, und die Griechen, die sich hier mit der lateinischen Kirche wieder vereinigten, sangen ebenfalls das Symbolum mit „Filioque" ab und die Worte: „qui ex Patre Filioque" zweimal. Durch Schrift und Ueberlieferung wird dieser Glaubenspunkt bestätigt. Die heilige Schrift lehrt nämlich, daß der heilige Geist vom Sohne wie vom Vater gesendet werde, daß er aus dem, was des Sohnes, ebenso nehme, wie aus dem, was des Vaters ist, daß er ebenso den Geist des Sohnes, wie der Geist des Vaters sei [1]).

1) Joh. 15, 26 ff.; 21, 14 ff.; 20, 22.

Dasselbe bezeugen auch die heiligen Väter, und zwar nicht blos die der lateinischen, sondern auch die der griechischen Kirche. Sehr treffend drückt sich unter den ersteren hierüber der heilige Augustinus folgendermaßen aus:

„Es wird Keiner Wort Gottes genannt, als der Sohn; und Keiner Geschenk Gottes, als der heilige Geist; und von Keinem wird gesagt, daß das Wort von ihm gezeugt werde und der heilige Geist von ihm ausgehe, als von Gott dem Vater. Aber auch dieses (das Ausgehen des Geistes) verlieh der Vater dem Sohne, nicht so, daß er schon bestanden hätte, ohne es zu besitzen: sondern was er (der Vater) nur immer dem eingebornen Sohne verliehen hat, das hat er ihm durch die Zeugung verliehen [1]."

Unter den griechischen Vätern führen wir hier nur den Epiphanius an, der sich hierüber also ausspricht: „Der heilige Geist ist nicht dem Vater und Sohne entfremdet, sondern aus derselben Wesenheit, aus derselben Gottheit, aus dem Vater und dem Sohne, mit dem Vater und dem Sohne immer in ihnen wesentlich bestehend [2]."

Weil der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehend beide durch ein ewiges und unauflösliches Band der Liebe mit einander verbindet, wird er vorzugsweise „die Liebe" genannt. Er ist die persönliche göttliche Liebe.

Was den zweiten Punkt, den Ausgang des heiligen Geistes (processio, spiratio, passiva) betrifft, ist näher festzuhalten, daß zwischen „Zeugung" und „Ausgang" ein realer Unterschied ist, und daß auf diesem Unterschiede die persönlichen Verschiedenheiten des Sohnes und des heiligen Geistes beruhen. Der Sohn ist Sohn, weil er gezeugt ist, und der heilige Geist ist heiliger Geist, weil er ausgeht. Worin aber dieser Unterschied bestehe, ist uns ein Geheimniß.

§. 15.

Das Verhältniß der drei göttlichen Personen zur Welt.

1) Wie die drei göttlichen Personen nach innen, d. i. in ihrem eigenen göttlichen Leben auf das innigste und unauflöslichste mit einander vereinigt sind (man nennt dieses innige und unauflösliche Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander circuminsessio oder griechisch συμπεριχώρησις, d. i. das Verhältniß der wechsel-

1) De trinitate 15, 29.

2) Haeres. 62.

seitigen Inwohnung), so wirken sie auch nach außen hin in unzertrennlicher Gemeinschaft. Alle Werke oder Offenbarungen Gottes nach außen sind Werke aller drei göttlichen Personen; nur die Menschwerdung und die Vermittlung des Erlösungswerkes ist ausschließlich dem Sohne zuzuschreiben. Doch wird von Schrift und Tradition das Verhältniß jeder einzelnen Person zur Welt wieder auf besondere Weise bestimmt.

2) Der Vater wird nämlich nur nach innen als unmittelbar wirkend, dagegen nach außen hin als durch den Sohn und den heiligen Geist wirkend (schaffend, erlösend, heiligend) vorgestellt, und deßhalb auch vorzugsweise der Unsichtbare (ἀόρατος) genannt; so bei Joh. 1, 18.: „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters war, der hat ihn kund gemacht." Dem Vater wird der ewige Rathschluß der Erschaffung, Erlösung und Heiligung zugeschrieben; der Sohn aber und der Geist führen diesen seinen ewigen Rathschluß in der Zeit aus.

3) Durch den Sohn ist die Welt erschaffen worden („Alles ist durch ihn gemacht und ohne ihn ist nichts gemacht, was da gemacht ist"); der Sohn wird, dem Willen des Vaters gehorsam, Mensch und stirbt, um die Menschheit zu erlösen, am Kreuze.

4) Der heilige Geist besiegelt gleichsam das Schöpfungs- und Erlösungswerk, indem er die vernünftigen Kreaturen entweder ursprünglich in das rechte Verhältniß zu Gott setzt oder sie in dasselbe zurückführt. In ihm war der erste Mensch geheiligt, ein Freund und Kind Gottes; durch ihn wird das Erlösungswerk Christi jedem Einzelnen zugewendet und so in Jedem die durch Adam verlorne Unschuld und Kindschaft Gottes wieder hergestellt; daher wird er auch vorzüglich Helfer, Tröster oder Paraklet genannt. Desgleichen wird ihm vorzüglich zugeschrieben die Zeugung der Menschheit Jesu Christi; die Erleuchtung der alttestamentlichen Propheten (qui locutus est per prophetas), der Apostel und der übrigen Gottesmänner und die Leitung der Kirche bis an's Ende [1].

§. 16.

Erklärungs-Versuche des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit.

Die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit ist ein hohes und unergründliches Geheimniß, dem sich der Christ in demüthigem Glau-

1) Vergl. Luk. 1, 3. 5.; 1 Petr. 1, 21.; Luk. 24, 49.; Joh. 16, 13. u. a. Ueber die besonderen Wirkungen des heiligen Geistes vergl. den erhabenen Hymnus Veni creator Spiritus.

ben unterwirft. Doch haben die heiligen Väter, wenn gleich vom Gedanken ausgehend, daß man dieses Geheimniß nur durch den Glauben erkenne, verschiedene Versuche gewagt, dasselbe, wenn auch nicht ganz zu ergründen oder zu begreifen, doch es einigermaßen zu erklären und zu veranschaulichen. Zur Veranschaulichung desselben verweisen sie, theilweise durch Stellen der heiligen Schrift selbst veranlaßt,

1. auf Gleichnisse in der Natur, namentlich auf die Sonne, ihren Strahl und ihre Wärme. Dieser Strahl, dieser Glanz der Sonne ist ein Erzeugniß derselben, er geht von ihr aus, ohne ihr Wesen auch nur im mindesten zu alteriren oder zu vermindern und ohne sich von ihr zu trennen, und er geht von ihr aus ohne allen zeitlichen Zwischenraum. Wie vielmehr die Sonne da ist, ist auch ihr Glanz geboren; er breitet sich mit ihr aus und er strahlt in sich ihre ganze Schönheit ab. So, sagt Salomo, ist auch die Weisheit ein reiner Ausfluß der Klarheit des allmächtigen Gottes, der Glanz seines ewigen Lichtes und der makellose Spiegel der Herrlichkeit Gottes [1]; oder wie der Apostel sagt [2], der Sohn Gottes ist der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens.

2. Auf das Gleichniß des menschlichen Geistes, der ja nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen worden. Der menschliche Geist hat das Sein oder die Substanz, das Erkennen und das Wollen (die Liebe). Erkennen und Wollen sind von der Substanz des menschlichen Geistes selbst nicht getrennt. Das Erkennen ist nur eine bestimmte Modification der Substanz des menschlichen Geistes und das Wollen oder Lieben ist eine andere Modification derselben Substanz. Und Erkennen und Wollen selbst sind, obgleich von einander verschieden, doch von einander so unzertrennlich, daß es kein Wollen ohne ein Erkennen gibt. Erkännte sich der menschliche Geist selbst vollkommen, so würde seine Selbsterkenntniß gleich sein seinem Wesen und liebte er sich im Verhältniß seiner vollkommenen Selbsterkenntniß, so würde diese Selbstliebe ebenfalls seinem Wesen gleich sein. Was aber bei uns vollkommen ist, das ist bei Gott vollkommen, Gottes Selbsterkenntniß ist eine vollkommene und substanzielle und daher eine ewige Zeugung einer ihm wesensgleichen Persönlichkeit. Und wie Gott den Sohn ewig aus seinem Wesen erzeugt, so liebt er ihn ewig und wird von ihm geliebt; diese wechselseitige Liebe ist aber wiederum nichts Unvollkommenes, Gott acci-

---

1) Buch der Weish. 7, 25. 26.

2) Hebr. 1, 3.

dentiell Zukommendes, sondern die Selbstliebe Gottes ist substantiell, wie seine Selbsterkenntniß und der heilige Geist, welcher ausgeht vom Vater und vom Sohne, wie ihre wechselseitige Liebe, ist von derselben Wesenheit, ist mit beiden ein und der nämliche Gott. Diese Erklärungsweise des Geheimnisses der heiligen Dreieinigkeit liegt auch ausdrücklich in nachstehendem Hymnus, den die Kirche am Feste der heiligen Dreifaltigkeit betet:

O increata Trinitas,
Deus, perennis unitas!
Te confitemur supplices,
Te deprecamur pulveres.

Summum Parentem credimus,
Natumque Patris unicum
Et caritatis vinculum,
Qui jungit illos, Spiritum.

Ut comprehendit se Pater,
Gignit coaevum Filium,
Amorque, dum se diligunt,
Utroque procedit Deus.

Tres una sunt substantia,
Et una summa veritas,
Tres una summa caritas,
Et nostra sunt felicitas.

O veritas, o caritas,
O finis et felicitas!
Sperare fac et credere,
Amare fac et consequi!

Deo Patri sit gloria,
Ejusque soli Filio
Cum Spiritu paracleto
Nunc et per omne saeculum. Amen.

§. 17.

Die Irrlehrer, welche die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit bestritten haben.

Schon von den frühesten Zeiten her ist die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit, wie die Lehre von der Gottheit des Sohnes Gottes und des heiligen Geistes angefochten worden. Im apostolischen Zeitalter von den Ebioniten und Cerinthianern, später von den sogenannten Unitariern, die sich wieder in zwei Klassen theilten. Einige nämlich hielten Christus für einen bloßen, wenn auch

von oben erleuchteten Menschen; Andere hielten wohl die Gottheit Christi, aber nicht den Unterschied der drei göttlichen Personen fest, indem sie die drei göttlichen Personen nur für drei verschiedene Offenbarungsweisen einer und derselben göttlichen Person ansahen (vergl. I. Th. §. 137. N. 4.). Im vierten Jahrhunderte traten als Gegner der Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit die Arianer auf, die auf dem Koncilium zu Nicäa 325; und die Macedonianer, die auf dem Koncilium zu Konstantinopel 371 aus der Kirche ausgeschlossen wurden (vergl. I. Th. §§. 154 u. 155.); im sechszehnten Jahrhunderte endlich wurde diese Lehre bekämpft von den Socinianern und Arminianern (vergl. I. Th. §§. 203. u. 204.). Allen diesen Irrlehrern gegenüber hat die Kirche das Geheimniß der heiligen Dreifaltigkeit standhaft festgehalten und vertheidigt, und immer hat sie es als die Grundlehre ihres Glaubens angesehen. Wie der Apostel schon bei der Liebe des dreieinigen Gottes die Gläubigen bittet und ihnen die Gnade des Dreieinigen wünscht[1]), so grüßt und segnet auch sie ihre Glieder unter Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit; und alle ihre Gebete und gottesdienstlichen Handlungen beginnt und beschließt sie in ihrem heiligen Namen.

Zweite Hauptabtheilung.

Von der Wirksamkeit Gottes nach außen.

A. Gott der Schöpfer.

§. 18.

I. Von der Erschaffung der Welt im Allgemeinen.

1. Die Welt, d. h. Alles, was außer Gott da ist im Himmel und auf Erden, ist nicht ewig, sondern zeitlich; sie ist nicht durch sich selbst oder durch einen Zufall geworden (Casuismus), sondern durch Gott entstanden; sie ist nicht aus dem Wesen Gottes selbst (Pantheismus), auch nicht aus einer ewigen Materie (Gnosticismus, Manichäismus), sondern durch den bloßen Willen Gottes und sein allmächtiges Wort aus Nichts hervorgebracht oder erschaffen

1) Röm. 15, 30.; 2 Kor. 13, 13.

worden. Das Dogma, daß Gott der Schöpfer Himmels und der Erde sei, ist eine der Grundwahrheiten des christlichen Glaubens und die Kirche spricht dasselbe aus in den Worten des Nicänischen Symbolums: „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.“ In der heiligen Schrift wird diese Lehre ebenfalls klar ausgesprochen: „Im Anfange,“ sagt sie, „schuf Gott Himmel und Erde.“ Die Worte „im Anfange“ widerlegen die Vorstellung von einer ewig vorhanden gewesenen Materie, woraus die Welt gebildet worden sei; sie besagen nämlich so viel, als: Gott schuf da, wo noch nichts war, und erst mit dieser Erschaffung nahm alles außergöttliche Sein seinen Anfang. Noch deutlicher heißt es an einer andern Stelle: „Schaue an den Himmel und die Erde und Alles, was darin ist, und erkenne, daß Gott dieses und das menschliche Geschlecht aus Nichts erschaffen hat [1].“

2. Gott hat Alles mit Freiheit oder nach dem freien Rathschlusse seines Willens erschaffen (nulla vi, sagt der römische Katechismus, aut necessitate coactus sed sua sponte et voluntate). „Alles, was der Herr wollte,“ sagt die heilige Schrift, „hat er gemacht im Himmel und auf Erden, im Meere und in allen Abgründen [2].“

Hat aber Gott Alles, was er erschuf, mit Freiheit erschaffen, so brauchte er auch nur das zu erschaffen, **was** er wollte, und er brauchte es nur so zu erschaffen, **wie** er wollte; mit andern Worten, er brauchte nicht Alles zu erschaffen, was ihm zu erschaffen möglich war, und er brauchte nicht die **beste** Welt zu erschaffen. Der sogenannte Optimismus ist mithin verwerflich.

Um die Lehre von der Freiheit seines Erschaffens uns desto deutlicher vor Augen zu stellen, wollte er, wie Bossuet bemerkt, nicht auf einmal Alles so ordnen, wie er es geordnet, sondern in bestimmten, auf einander folgenden Abschnitten, die in der Schöpfungsgeschichte Tage genannt werden.

3. Gott hat Alles erschaffen durch seinen bloßen allmächtigen Willen oder durch sein bloßes Wort: „Er sprach, und es ward.“

4. Gott hat Alles gut erschaffen; das Böse und alles Uebel in der Welt ist nicht von Gott, sondern hat seinen Grund in dem Mißbrauch der den vernünftigen Geschöpfen verliehenen Willensfreiheit, eine Lehre, welche die Kirche besonders in den

---

1) 2 Macc. 7, 28.
2) Ps. 134, 6.

ersten Jahrhunderten gegen die Gnostiker und Manichäer zu vertheidigen hatte.

„Gott begnügte sich nicht, sein gesammtes Schöpfungswerk nach Vollendung desselben für gut anzuerkennen, sondern er unterscheidet auch jedes Werk insbesondere, indem er bemerkt, daß jedes auch in sich selbst schön und gut ist; er zeigt uns also an, daß jedes Ding für sich gut ist und daß die Vereinigung aller Dinge zu einem Ganzen sehr gut ist [1].“

5. Die Erschaffung der Welt wird vorzugsweise der Person des Vaters zugeeignet (die Kirche sagt in ihrem Symbolum: „Credo in unum Deum; patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium;“ nicht als wenn die beiden andern göttlichen Personen, der Sohn und der heilige Geist, keinen Antheil an der Weltschöpfung hätten, denn nach §. 15. sind alle Werke, die Gott nach außen wirkt (opera ad extra) allen drei göttlichen Personen gemeinsam; sondern die Erschaffung, der Anfang aller Dinge, wird nur deßhalb dem Vater vorzugsweise beigelegt, weil er ist der Anfang ohne Anfang, der Urgrund und Ursprung aller Dinge. Während es aber vom Vater heißt, daß die Welt von ihm (ab eo) erschaffen worden, heißt es vom Sohne, daß durch ihn (per eum) die Welt erschaffen worden („*per quem* omnia facta sunt,“ sagt das Nic. Konst. Symb.) [2]; und vom heiligen Geiste, daß er der Herr und Lebendigmacher sei (Dominum et vivificantem, sagt das eben angeführte Symb.).

Mit Beziehung hierauf sagt der heil. Augustinus: „Alles sei vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste erschaffen worden, indem der Vater das schöpferische Wort gesprochen, der Sohn das schöpferische Wort ausgeführt und der heilige Geist das Werk des Sohnes dem Willen des Vaters geeinigt habe [3].“

6. Der Hauptzweck (finis primarius) der Welterschaffung ist die (äußere) Ehre Gottes, d. i. die Offenbarung seiner ewigen Herrlichkeit, besonders seiner göttlichen Güte [4]. Denn die heilige Schrift sagt: „Gott hat Alles gemacht um seiner selbst willen, auch den Gottlosen für den bösen Tag [5],“ und an einer andern Stelle: „Alle, die meinen Namen anrufen, habe ich geschaffen,

---

1) Bossuet in seinen élevations.

2) Joh. 1, 3. 10. u. a. St.

3) De vera relig. c. 55.

4) Thom. Aqu. Compend. Theol. c. 101.; vergl. Catechism. Rom. P. I. c. II. qu. XV.: «veque vero ulla alia fuit causa, quae illum ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur.»

5) Sprüchw. 16, 4.

gebildet und gemacht zu meiner Glorie [1]." Die vernunftlose Schöpfung verherrlicht bewußtlos und mit Nothwendigkeit ihren Herrn und Schöpfer, die Vernünftigen sollen es mit Bewußtsein und Freiheit thun; ihr Leben soll eine ununterbrochene Bethätigung des himmlischen und kirchlichen Lobgesanges sein: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste." Der diesem Hauptzwecke untergeordnete Zweck (finis secundarius) ist die Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe. Der erstere wird unter jeder Bedingung, der letztere nur unter der Bedingung der Mitwirkung der vernünftigen Geschöpfe erreicht.

II. Von der Schöpfung im Besonderen.

Uebergang.

Die geschöpfliche Welt besteht aus zwei Haupttheilen, der materiellen und der immateriellen (der körperlichen und der geistigen), und das Binde- und Mittelglied beider Theile ist der Mensch; dem entsprechend hat sich die Kirche auf der vierten Lateransynode (c. 1.) also erklärt: „Gott hat durch seine allmächtige Kraft im Anfange der Zeiten beide Theile der creatürlichen Welt zugleich aus Nichts geschaffen, nämlich die geistige Schöpfung und die leibliche, darnach den Menschen."

Wir betrachten daher zuerst die Körperwelt, dann die Geisterwelt und dann das Bindeglied beider Welten — den Menschen.

§. 19.

Die Körperwelt.

Der erste Vers der Genesis beginnt mit den Worten: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde." Der Ausdruck „Himmel" begreift in sich das Reich der reinen Geister und die Substanz der Weltkörper mit Ausschluß der Erde. Vom zweiten Verse an faßt der heilige Schriftsteller ausschließlich nur die Erde in's Auge und die übrigen Weltkörper nur in so weit, als sie zur Erde in Beziehung stehen. Er wollte uns keine Kosmogonie, sondern nur eine Geogonie geben. Besondere Bestimmungen über den materiellen Theil der Schöpfung gibt uns der Glaube überhaupt nicht an die Hand; unter anderem auch darüber nicht, ob die übrigen Weltkörper gleich der Erde von vernünftigen Geschöpfen bewohnt seien. Was die Erde betrifft, so ward sie insbesondere dazu bestimmt, dem Menschen als irdischer Wohnplatz und als das Gebiet zu dienen, worüber er herrschen und auf dem er sich für seine ewige Bestimmung tauglich machen sollte.

---

1) Jes. 43, 7.

§. 20.

Die Geisterwelt.

(Die Engel und ihr Urzustand.)

1) Daß es außer den vernünftigen Creaturen dieser Erde, den geist-körperlichen Wesen (den Menschen), noch rein geistige Creaturen gebe, muß die Vernunft wenigstens vermuthen, der Glaube lehrt es als gewisse Wahrheit. Die Offenbarung nennt diese rein geistigen Geschöpfe Engel; sie lehrt uns sie kennen als wirklich und zwar in großer Anzahl existirende rein geistige Wesen, mit höheren Vollkommenheiten begabt, als der Mensch, unter sich selbst aber durch natürliche Unterschiede und Rangordnungen unterschieden und dazu erschaffen, Gott zu dienen und ewig selig zu werden.

a. Die wirkliche Existenz der Engel wird durch die heilige Schrift außer Zweifel gestellt. Sehr häufig gedenkt sie derselben und zwar als wirklich existirender persönlicher Wesen [1]). Sie dürfen daher keineswegs betrachtet werden als bloße Personificationen der Vollkommenheiten Gottes, oder als bloße unpersönliche Kräfte. Ebenso wenig kann die heidnische Dämonenlehre mit der Engellehre in Parallele gestellt werden. Zwischen den Engeln der heiligen Schrift und den Dämonen der Heiden besteht der große Unterschied, daß jene erschaffene Geister sind, während diese für Emanationen aus Gott ausgegeben werden.

b. Die große Anzahl der Engel folgt aus jenen Stellen der heiligen Schrift, wo sie redet von einer Heerschaar von Engeln, von Legionen Engeln, von einer Menge vieler tausend Engel und dergl. [2]).

c. Die reine Geistigkeit der Engel lehrt die Kirche, indem sie die Engel den sichtbaren körperlichen Wesen entgegensetzt und sie schlechthin geistige Wesen (spiritualem creaturam) nennt. Die heilige Schrift bezeichnet sie ebenfalls als Geister und bemerkt, daß die Geister kein Fleisch noch Bein haben [3]).

d. Daß die Engel mit höheren Vollkommenheiten begabt seien, als der Mensch, lehrt die heilige Schrift an verschiedenen Stellen. Sie sagt, daß Gott den Menschen nur ein wenig unter die Engel gestellt [4]) und legt diesen eine höhere Erkenntnißkraft bei [5]).

---

1) Vergl. Matth. 18, 10; Luk. 15, 7; Matth. 1, 20; 4, 11; Hebr. 2, 7 u. a. St.

2) Jos. 5, 13; 5 Mos. 33, 2; Matth. 26, 53; Hebr. 12, 22.

3) Hebr. 1, 14; Luk. 24, 39.

4) Ps. 8, 6. — 5) Matth. 24, 36.

e. Daß die Engel nicht alle gleicher Würde seien, sondern eine bestimmte Rangordnung unter ihnen bestehe, hat die Kirche auf dem zweiten Concilium zu Konstantinopel (553) gegen die Origenisten ausgesprochen; diese Lehre wird bestätigt durch die heilige Schrift, welche zur Bezeichnung der Verschiedenheit der Engel verschiedene Namen gebraucht (Seraphim, Cherubim, Throne, Herrschaften, Kräfte und Mächte, Fürstenthümer, Erzengel, Engel)[1]) und durch die Zeugnisse der heiligen Väter. Nach dem Vorgange des Dionysius Areopagita hat man die Engel in neun Chöre eingetheilt, von denen je drei wieder eine eigene Hierarchie bilden. Die erste Hierarchie umfaßt die Cherubim, Seraphim und die Throni; die zweite: die Dominationes, Virtutes und Potestates; die dritte: die Principatus, Archangeli und Angeli. Von den Erzengeln werden in der heiligen Schrift drei namentlich angeführt: Gabriel, Michael, Raphael.

f. Daß die Engel dazu bestimmt sind, Gott zu dienen und seine Befehle zu vollführen, lehrt die heilige Schrift, wenn sie sagt, daß Gott die Engel zu seinen Winden und seine Diener zu brennendem Feuer gemacht habe[2]).

2. Ueber den Urzustand der Engel lehrt die Kirche, daß Gott dieselben mit hohen natürlichen Gaben und Vorzügen ausgestattet, und daß er sie außerdem mit der heiligmachenden Gnade beschenkt und sie dadurch zum Stande der Freundschaft und Kindheit Gottes erhöht hat. Es geht dieß hervor sowohl aus Stellen der heiligen Schrift (vergl. die Worte des Heilandes: „der Teufel ist in der Wahrheit, d. i. in der Heiligkeit nicht bestanden")[3]), als aus den Zeugnissen der heiligen Väter. „Gott erschuf," schreibt der heilige Augustinus, „die Engel mit einem guten Willen, d. i. mit einer reinen Liebe, wodurch sie ihm anhangen möchten, indem er in ihnen zugleich die Natur schuf und seine Gnade ihnen schenkte (simul in eis et condens naturam et largiens gratiam)[4])."

Aber so hoch die Engel auch durch natürliche wie übernatürliche Vollkommenheiten gestellt waren, so waren sie doch als bloße Geschöpfe nicht absolut und unveränderlich gut (absolut gut ist nur Gott). Gott versetzte sie vielmehr in einen Zustand der Prüfung, damit sie sich durch Gehorsam die übernatürliche Glückseligkeit des ewigen Lebens verdienen sollten.

1) 1 Mos. 3, 24; Jes. 6, 1; Dan. 10, 13; Ephes. 1, 20. 21; Koloss. 1, 16; 1 Petr. 3, 22.

2) Ps. 103, 4.

3) Joh. 8, 44.

4) De civit. Dei l. XIII. c. 9.

§. 21.

Der Mensch.

(Seine Erschaffung und sein Urzustand.)

1. Das Mittel- und Bindeglied zwischen der leiblichen und geistigen Welt ist der Mensch; er besteht nämlich aus Leib und aus Geist, welches die beiden verschiedenen Bestandtheile seines Wesens sind. Seinen Leib hat Gott nach der Erzählung der heiligen Schrift aus Erde gebildet, seinen Geist hat er aus Nichts erschaffen und ihn mit dem Leibe vereinigt. Die ersten Menschen Adam und Eva sind die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes [1]).

2. Der Mensch ist unter allen Geschöpfen dieser Erde das vorzüglichste.

a. Schon die Art, wie seine Erschaffung in der heiligen Schrift erzählt wird, deutet hierauf hin: während nämlich Gott die übrigen Wesen durch sein einfaches allmächtiges „Es werde" in's Dasein ruft, geht er bei der Erschaffung des Menschen mit sich selbst gleichsam zu Rathe, indem er spricht: „Nun laßt uns auch den Menschen machen." Während er ferner die übrigen Wesen durch sein Machtwort in's Dasein ruft, bildet er den Menschen, wie Bossuet sich ausdrückt, gleichsam mit seinen eigenen Fingern.

b. Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen. Worin besteht aber dieses Ebenbild Gottes im Menschen? Besteht es in seinem Körper oder in seiner Seele? In seinem Körper, der freilich schöner und vollkommener ist, als irgend ein anderes Gebild der irdischen Schöpfung, kann es nicht bestehen, denn Gott hat keinen Körper. Ein Ebenbild Gottes kann daher der Mensch nur seiner Seele nach sein. Und worin besteht diese Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott? Darin, daß sie ein unsterblicher, mit Vernunft und Freiheit ausgestatteter Geist ist.

3. Gott verlieh dem ersten Menschen im Urzustande außer den Gaben der Natur auch übernatürliche Güter, um ihm die Erreichung seiner ewigen Bestimmung möglichst zu erleichtern. Und zwar verlieh er ihm

a. seinem Leibe nach die Unsterblichkeit oder die Freiheit des Leibes von Tod, Krankheit und leiblichem Elende. Der Tod ist nämlich nach Lehre der Kirche [2]) eine Strafe der Sünde, mithin war der Mensch vor der Sünde frei davon; ebenso war er frei

1) Apostelg. 17, 26.

2) Conc. v. Trid. Sess. V. de peccat. orig. 1.

von Allem, was den Weg zum Tode bahnt, von den Krankheiten und Beschwerden des Lebens. Die heilige Schrift bestätigt diese Lehre, indem sie sagt, daß Gott den Tod nicht gemacht, sondern daß er durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen sei[1]). So lehren auch die heiligen Väter; der heilige Augustinus namentlich unterscheidet zwischen einem non posse mori und zwischen einem posse non mori und bemerkt, daß den ersten Menschen das letztere, nämlich das nicht Sterben können oder das dem Tode Entfliehen können, zueigen gewesen sei, nicht durch die Einrichtung der Natur, sondern durch eine besondere Wohlthat der Gnade[2]).

b. Seiner Seele nach verlieh Gott dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade, die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dadurch war der Mensch zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott erhöht, er war ein Kind und Freund Gottes.

Die heilige Synode von Trient lehrt ausdrücklich, daß der erste Mensch in die Heiligkeit und Gerechtigkeit eingesetzt worden sei, die er dann in Folge der Sünde verloren habe[3]). Die heiligen Väter und die Gottesgelehrten stützen sich bei der Nachweisung dieser Lehre auf den Ausdruck der heiligen Schrift, daß der Mensch erschaffen sei „nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit"[4]) Gottes; unter „dem Bilde Gottes" verstehen sie die natürliche Gott-Ebenbildlichkeit im Menschen (Vernunft und Freiheit), unter „der Aehnlichkeit" hingegen: die übernatürliche Ebenbildlichkeit (die Heiligkeit und Gerechtigkeit). Ganz besonders aber spricht hiefür Ephes. 4, 23—24.: „Erneuert euch aber im Geiste eures Gemüthes und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in Heiligkeit und wahrhafter Gerechtigkeit." Denn wer sich erneuern soll, muß darin, worin er sich erneuern soll, schon einmal neu gewesen sein; besteht daher nach dem Apostel die Erneuerung darin, daß wir anziehen sollen den Christo ähnlichen Menschen, der nach Gott geschaffen worden, in Heiligkeit und wahrhafter Gerechtigkeit, so waren wir einmal, nämlich in unserm Stammvater Adam, wirklich heilig und gerecht. Die bewirkende Ursache der Heiligkeit und Gerechtigkeit ist aber die heiligmachende Gnade, in deren Besitz sich demnach unsere ersten Stammeltern befunden haben müssen.

---

1) B. der Weish. 1, 13; 2, 24; vergl. auch Röm. 5, 12.

2) De Genes. ad litt. c. 15.

3) Konc. v. Trid. Sess. V. decr. de pecc. orig. 1. («sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat.»)

4) 1 Mos. 1, 26.

c. Der erste Mensch hatte zwar auch die Sinnlichkeit, aber diese Sinnlichkeit war keine ungeordnete, sondern eine wohlgeordnete (concupiscentia recta), indem sie sich ebenso der Vernunft unterwarf, wie sich die Vernunft dem Willen Gottes fügte, so daß im ersten Menschen eine selige Harmonie bestand. Die heiligen Väter finden die Freiheit des ersten Menschen von allen unordentlichen Regungen angedeutet in den Worten der heiligen Schrift: Adam und Eva waren nackt und schämten sich nicht. „Nicht," schreibt der heilige Augustinus, „weil ihre Nacktheit ihnen unbekannt gewesen, sondern die Nacktheit war noch nicht beschämend, weil noch keine Begierde ihre Glieder wider ihren Willen erregte;" und an einer andern Stelle sagt er: „Sie gefielen Gott und Gott gefiel ihnen, und obwohl sie einen thierischen Körper trugen, empfanden sie doch in demselben noch keine ihrer Vernunft ungehorsame Regung [1])."

Der römische Katechismus drückt die aufgestellten Lehren kurz mit folgenden Worten aus:

Deus ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino auxilio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit: omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit [2]).

4. Diese übernatürlichen Gaben hatte Gott dem ersten Menschen nicht allein für seine Person, sondern auch für seine gesammte Nachkommenschaft verliehen, auf welche sie als Erbgerechtigkeit übergehen sollten.

5. War aber auch der erste Mensch mit vielen wunderbaren Vorzügen und Geschenken ausgestattet; so sollte er sich doch die ewige Glückseligkeit erst durch Gehorsam verdienen, und darum gab ihm Gott das bekannte Gebot, wodurch er ihn der Prüfung unterwarf und ihm zugleich Gelegenheit gab, seine dankbare Liebe gegen ihn frei zu bethätigen.

Ueber den gesammten paradiesischen Zustand des Menschen spricht sich der heilige Augustinus, alle Vorzüge zusammenfassend, mit folgenden schönen Worten aus:

„Es lebte also der Mensch im Paradiese nach seinem Belieben, solange sein Wille mit dem göttlichen Gebote übereinstimmte. Gut von dem

---

1) De civit. Dei XIV, 17; de pecc. mer. et remiss. II, 22.
2) P. I. c. 2. qu. 18.

Guten erschaffen, lebte er, indem er sich in Gott erfreuete; er lebte ohne eigene Dürftigkeit und es stand ganz in seiner Gewalt, so stets zu leben. Es lag ihm Speise bereit, daß er nicht hungerte; Trank, daß er nicht durstete, der Baum des Lebens, daß ihn das Alter nicht abzehrte. Kein Verderbniß war in seinem Körper, oder verursachte durch seinen Körper seinem Sinne irgend welche Beschwerde. Von innen hatte er keine Krankheit, von außen keine Wehen zu befürchten. Die höchste Gesundheit vielmehr blühte in seinem Körper, in seiner Seele war völlige Ruhe und Heiterkeit. So wie im Paradiese keine Hitze und Kälte, so war auch in dem Bewohner desselben der gerechte Wille weder durch eine Begierde, noch durch Furcht verletzt. Weder Traurigkeit noch üppige Lustbarkeit hatte dahin einen Zutritt, wahre und dauerhafte Freude floß aus der reichsten Urquelle, aus Gott, und jener brünstigen Liebe gegen den Schöpfer, die von reinem Herzen, gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben kommt.

„Eben so war unter diesen ersten Gatten die Ehe ein Band der tugendhaftesten Liebe, der unverbrüchlichsten Treue und der vollkommensten Eintracht. Leib und Seele standen nicht weniger in der ordentlichsten gegenseitigen Harmonie. Der Gehorsam gegen ein einziges und leichtes göttliches Gebot hatte keine Beschwerniß. Die Arbeit ermunterte, ohne eine müde Mattigkeit zu hinterlassen; und die Nothwendigkeit des Schlafes drang sich dem Menschen niemals wider seinen Willen auf. Alles war leicht. Wonne und Vergnügungen boten sich von allen Seiten dar [1]."

B. Gott der Erhalter und Regierer der Welt.

§. 22.

Der römische Katechismus drückt die Lehre der Kirche über vorliegende Fragen mit folgenden Worten aus:

„Nicht in dem Sinne müssen wir Gott für den Schöpfer und Hervorbringer aller Dinge halten, daß wir vermeinten, nach Vollendung und Beschluß des Schöpfungswerkes habe von da ab, was von ihm hervorgebracht worden, ohne seine unbegrenzte Macht fortbestehen können. Denn gleich wie Alles durch die höchste Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers in's Dasein gerufen worden, also würde es auch sofort wieder in Nichts zurückfallen, wenn nicht seine Vorsehung bei den erschaffenen Dingen zugegen wäre, und durch dieselbe Kraft, wodurch sie von Anfang an hingestellt worden, sie auch erhielte.

„Nicht nur beschützt und regiert Gott durch seine Vorsehung Alles, sondern er treibt auch dasjenige, was sich bewegt und thätig ist, durch seine innig beiwohnende Kraft zur Bewegung und Thätigkeit dergestalt an, daß er, obgleich er die Wirksamkeit der untergeordneten Ursachen nicht verhindert, doch denselben zuvorkommt, da seine sehr verborgene Kraft sich auf das Einzelne erstreckt [2]."

---

1) De civit. Dei l. XIV. c. 26.

2) Catech. Rom. P. I. c. II. qu. XIX.

Hieraus ergibt sich also:

1. Die ganze Schöpfung hängt, wie jedes einzelne Geschöpf, in ihrem Bestande von der erhaltenden Wirksamkeit Gottes ab; und zwar so sehr, daß sie ohne diese Erhaltung Gottes sogleich in's Nichts zurücksinken würde. Klar drückt dieses auch die heilige Schrift aus, wenn sie sagt, daß „Alles durch Gott bestehe;" daß „Gott Alles durch das Wort seiner Kraft trage;" daß „Gott Leben, Odem und Alles gebe[1])." Die Erhaltung des Menschengeschlechtes insbesondere ist wie einerseits durch die leibliche Fortpflanzung, so andererseits durch fortdauernde göttliche Erschaffung bedingt. Wie die Seele Adams aus Nichts erschaffen worden, so werden auch die Seelen aller einzelnen Menschen von Gott erschaffen, denn der heiligen Schrift zufolge „kehrt der Staub zur Erde zurück, woher er gekommen, der Geist aber geht zu Gott zurück, der ihn gegeben hat[2])."

Mit dieser durch die heilige Schrift selbst begünstigten und von den meisten heiligen Vätern festgehaltenen Vorstellung von dem Ursprunge der einzelnen menschlichen Seelen durch göttliche Erschaffung (Kreatianismus) im Widerspruch steht die von der Kirche verworfene[3]) Lehre von der Präexistenz der Seele, und der sogenannte Traducianismus und Generatianismus.

2. Gott leitet und regiert die Welt und trägt für alle und jedes einzelne seiner Geschöpfe Sorge, so daß Nichts geschieht oder geschehen kann von ungefähr, d. i. ohne sein Wissen und Willen oder seine Zulassung. Uebrigens werden durch diese regierende Wirksamkeit Gottes (göttliche Vorsehung oder Weltregierung genannt) die den Geschöpfen eingeschaffenen wirkenden Kräfte und insbesondere die freie Willensthätigkeit der vernünftigen Wesen nicht aufgehoben.

Das Böse will und wirkt Gott nicht, weil es seiner Heiligkeit widerspricht, er läßt es aber zu, weil er die Freiheit des Menschen nicht aufheben will; doch weiß er selbst das Böse wieder so zu leiten, daß es seinen höheren Absichten dienen muß.

Schöne Hinweisungen auf die göttliche Vorsehung enthält die heilige Schrift, wenn sie sagt: „Betrachtet die Vögel des Himmels, sie säen nicht, sie ärnten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie; seid ihr

1) Koloss. 1, 17; Hebr. 1, 3; Apostelg. 17, 25.

2) Pred. 12, 7.

3) Conc. Constantinop. II. can. 1. 2. 5. Diese Lehre von der Präexistenz der Seele hatten die Origenisten aufgestellt, die sie von den Platonikern entlehnt hatten.

nicht mehr werth, als sie u. s. w.;" und wenn sie an einer andern Stelle lehrt, daß ohne Gottes Willen auch nicht ein Sperling vom Dache, auch nicht ein Haar von unserm Haupte falle[1]).

Anmerkung. Die mancherlei Uebel in der Welt streiten nicht gegen den Glauben an eine allwaltende Vorsehung Gottes; sie sind nämlich doppelter Art: moralische (die Sünde); diese verhindert Gott nicht, weil er die Freiheit nicht aufheben will; die physischen Uebel aber: Noth, Armuth, Krankheiten u. dgl. sind entweder Strafen für vorangegangene Sünden oder Prüfungen und Läuterungen der Tugend und sollen unser Bestes erzielen.

Sittliche Folgerungen aus der Lehre von der Vorsehung Gottes?

C. Gott der Erlöser.

Wäre der Mensch im Urzustande verblieben, so hätte er natürlich eines Erlösers nicht bedurft. Die Grundlage von der Lehre der Erlösung ist mithin die Lehre vom Sündenfalle.

A. Von dem Sündenfalle und seinen Folgen.

§. 23.

Bewährung und Sündenfall der Geisterwelt.

1. Nach §. 20. wurden auch die Engel zuvor einem Prüfungszustande unterworfen, damit sie sich die übernatürliche Glückseligkeit des ewigen Lebens durch Gehorsam gegen Gott verdienen möchten. Ein Theil derselben, und wie wir wohl annehmen dürfen, der größere Theil ward in der Prüfung bewährt. Diese Gott treu gebliebenen und im Guten nun für immer befestigten Engel wurden von Gott in die ewige Seligkeit aufgenommen, wo sie Gott loben und preisen und besonders in Absicht auf die Menschen seine Befehle vollziehen.

a. Nach Lehre der heiligen Schrift nehmen die guten Engel am Wohle der Menschen innigen Antheil, beten für sie und beschützen sie. „Sind sie nicht Alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste Derjenigen, die die Seligkeit ererben sollen;" und an einer andern Stelle heißt es: „Denn er hat seinen Engeln deinethalb befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen, auf den Händen werden sie dich tragen, daß du deinen Fuß nicht an irgend einen Stein stoßest[2])."

1) Matth. 6, 25—34; 10, 29—31.
2) Hebr. 1, 14; Ps. 90, 11.

In der Geschichte der Offenbarung ist diese Lehre thatsächlich ausgesprochen: ein Seraph wird zu Jesaias gesandt; die Cherubim unterrichten den heiligen Johannes, Michael erweis't sich als den Schutzgeist des Volkes Israel, Gabriel, „der vor Gott steht," verkündet dem Daniel die Zeit der Ankunft des Messias und bringt dem Zacharias und der heiligen Jungfrau die bekannten frohen Botschaften, Raphael wird von Gott gesandt, den Tobias und die Sara zu heilen, Engel lagern sich um Jakob, ein Engel bringt nach der Offenbarung des heiligen Johannes das angenehme Rauchopfer von den Gebeten der Heiligen vor den Thron des Allerhöchsten.

b. Nach Lehre der Kirche ist auch jedem einzelnen Menschen, wenigstens dem Kinde und dem Frommen, ein bestimmter Engel zum Schutz beigegeben (Schutzengel). Die heilige Schrift spricht dieses an mehreren Stellen aus. Der Patriarch Jakob erklärt, daß ihm ein bestimmter Engel („der Engel") stets zur Seite gestanden und der Heiland sagt von den Kindern, daß ihre Engel allezeit das Antlitz Gottes schauten [1]). Dasselbe lehrt die Tradition: „Einem jeden Gläubigen," sagt Basilius, „ist ein Engel beigegeben, der würdig ist, den Vater zu schauen, der im Himmel ist [2])."

2. Ein anderer Theil der Engel war ungehorsam und fiel von Gott ab; diese werden die bösen Engel genannt.

a. Einer, und zwar nach den heiligen Vätern einer der vorzüglichsten Engel, ging den Uebrigen im Ungehorsam voran und stürzte sie mit sich in's Verderben; er wird Satan oder Teufel genannt, die von ihm verführten und mit ihm abgefallenen Geister heißen in der heiligen Schrift seine Engel [3]). Vom Teufel ist alles Böse ausgegangen.

b. Die erste Sünde des Satan war nach Lehre der heiligen Väter die Hoffarth, worauf auch die heilige Schrift hindeutet, wenn sie sagt, daß in der Hoffarth alles Verderben seinen Anfang genommen [4]). Nach Ansicht einiger Kirchenlehrer weigerte er sich, den Sohn Gottes anzubeten, dessen künftige Menschwerdung ihm

---

1) 1 Mos. 48, 16; Matth. 18, 10.

2) Hom. in ps. 48. n. 9.

3) Matth. 25, 14. Die gewöhnlichen andern Bezeichnungen in der Schrift dafür sind: Beelzebub, Belial, der Fürst dieser Welt, der Fürst der Finsterniß, der Oberste der Teufel, der Mörder von Anbeginn, der Lügner, der Böse.

4) Tob. 4, 14.

war offenbart worden; nach andern wollte er Gott gleich, von Gott unabhängig sein, indem er sich versenkte in die Betrachtung seiner hohen Würde und Schönheit.

c. Der Satan und die mit ihm abgefallenen bösen Geister haben sich in der Sünde verhärtet, sie sind unerlösbar und sind deßhalb von Gott zur ewigen Strafe der Hölle verdammt. Die Vorstellung der Origenisten, daß auch der Teufel einst noch erlöset werden würde, ist von der Kirche verworfen worden.

d. Die natürlichen Kräfte sind dem Satan zwar verblieben, aber sie sind verkehrt worden in's Schlechtere, seine Erkenntniß ist List und sein Wollen ist Bosheit geworden. Und diese List und Bosheit richtet er gegen das göttliche Reich auf Erden, indem er den Menschen zum Abfall von Gott anreizt. Diese Anreizungen Satans werden Versuchungen genannt. Gott läßt diese Versuchungen zu, doch läßt er uns nicht über unsere Kräfte versucht werden [1]), und Denen, die wachsam und auf ihrer Hut sind, kann nach den Worten des heiligen Chrysostomus der Teufel nicht nur keinen Schaden zufügen, sondern er bringet ihnen Nutzen, „nicht zwar vermöge seiner Absicht, die allezeit böse ist, sondern kraft der Tapferkeit Derjenigen, die seine Bosheit geziemend zu ihrem Vortheile gebrauchen [2])."

Beispiele der Versuchungen Satans aus der heiligen Geschichte?

e. Mit Zulassung Gottes kann der Teufel auch unserm Leibe schaden, ja er kann den Leib des Menschen in Besitz nehmen und ihn als Wohnung und Werkzeug gebrauchen. (Teufelsbesitzungen, Besessene oder Dämonische). Zur Zeit Christi gab es Viele solcher Besessenen, die von den gewöhnlichen Kranken in der heiligen Schrift deutlich unterschieden werden. Es wird uns durch die heilige Schrift ausdrücklich bezeugt, daß Christus die Teufel ausgetrieben und daß er sie einmal sogar in die Schweine getrieben [3]). Jede Art von Deutelei, als ob jene Unglücklichen, die die heilige Schrift als Besessene bezeichnet, etwa bloße Gemüthskranke u. dergl. gewesen seien, wird dadurch abgeschnitten. Oefters berufen sich auch die ältesten Apologeten auf die Teufelsaustreibungen Christi als auf Beweise seiner göttlichen Sendung, und schon in frühen Zeiten wurde das Amt der Exorcisten angeordnet, wodurch der Glaube der Kirche thatsächlich bezeugt wird.

---

1) 1 Kor. 10, 13.

2) Hom. 3. contra ignaviam n. 1.

3) Mark. 5, 11—14; Matth. 8, 28—32.

Warum kommen aber gerade zur Zeit Christi so viele Besessene vor? Antw. Der Teufel, der auf dem Punkte stand, seiner Herrschaft beraubt zu werden, raffte gleichsam nochmals alle seine List und Bosheit zusammen; Gott aber ließ diese Teufelsbesitzungen zu, denn einestheils konnte dadurch dem Menschen das schwere Joch des Satans recht fühlbar, anderntheils durch die Teufelsaustreibungen die Herrschaft Christi auch über die Geisterwelt recht offenbar werden.

Gibt es auch heut zu Tage noch Teufelsbesitzungen? Antw. Daß es deren geben könne, soll man nicht läugnen, in Beziehung auf einen wirklichen Fall aber auch nicht zu vorschnell und übereilt urtheilen.

Der Sündenfall in der Menschenwelt.

§. 24.

Die persönliche Sünde der ersten Menschen.

1. Die ersten Menschen übertraten das göttliche Gebot, verführt vom Satan, der sich ihnen nahete in der Gestalt einer Schlange. Daher sagt die heilige Schrift, daß durch den Neid des Teufels der Tod (die Folge der Sünde) in die Welt gekommen sei, und daher wird der Teufel selbst ein „Menschenmörder von Anfang" genannt [1]).

2. Die Geschichte der Verführung Satans und des Sündenfalles der ersten Menschen ist 1 Mos. 3. aufgezeichnet.

Dieser Erzählung der heiligen Schrift zufolge suchte der Teufel im Menschen vor Allem den Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit zu untergraben, und damit zugleich das Vertrauen auf seine väterliche Gesinnung (er schiebt dem Gebote Gottes selbstsüchtige und gehässige Absichten unter), womit die Liebe von selbst zerstört werden mußte, denn diese kann nicht mit der Vorstellung bestehen, daß Gott ein selbstsüchtiges Wesen sei. Indem der Satan aber einerseits die drei göttlichen Tugenden im Menschen zu untergraben suchte, regt er anderseits in ihm den Hochmuth auf, indem er ihm vorspiegelt, durch den Genuß der verbotenen Frucht werde er Gott gleich sein. Stufenweise geht der Mensch (zunächst die Eva, an welche, als den schwächern Theil, der Teufel sich gewendet hatte) auf die trügerischen Vorspiegelungen des Verführers ein; indem er, statt den Versucher gleich von Anfang an mit aller Entschiedenheit von sich zu weisen, sich auf Erörterungen mit ihm einläßt, dann zu

---

1) B. der Weish. 2, 23; Joh. 8, 41.

zweifeln anfängt und dem Hochmuthe in sich Raum gibt, und endlich im wirklichen Anschauen der verbotenen Frucht ein unordentliches Verlangen zu ihr faßt. Damit war die innere Sünde — die freie Abwendung des Willens von Gott — bereits vollbracht, und die äußere, der wirkliche Genuß der Frucht, war davon nur die unmittelbare Folge.

3. Die Sünde der ersten Menschen war eine sehr schwere Sünde. Es ergibt sich dieses schon aus den gegebenen geschichtlichen Andeutungen. Es war eine Sünde des Unglaubens und des Mißtrauens gegen Gott, eine Sünde der Lieblosigkeit und des schwersten Undankes. Sie begingen diese Sünde in klarer Erkenntniß, mit vollkommener Freiheit des Willens und im Besitze so vieler Gnaden. Wie leicht war das Gebot an sich, wie leicht war es für sie insbesondere? Daher sagt der heilige Augustinus: „Gott wurde verachtet, der das Gebot gegeben, der den Menschen erschaffen, der ihn nach seinem Ebenbilde gemacht, der ihn allen Geschöpfen vorgesetzt, der ihm die Fülle aller Gaben und die Seligkeit verliehen, der ihn weder durch mehrere, noch durch schwere und beschwerliche Gebote belastet hatte [1]."

4. Der Schwere dieser Sünde entsprechend waren die Strafen, die um ihretwillen über die ersten Menschen verhängt worden sind. Der heilige Kirchenrath von Trient hat sich darüber folgendermaßen ausgesprochen:

„Wenn Jemand nicht bekennt, daß der erste Mensch, Adam, nachdem er das Gebot Gottes im Paradiese übertreten hatte, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in die er eingesetzt worden, sofort verloren habe und durch die Versündigung dieser Uebertretung dem Zorne und Mißfallen Gottes, und somit dem Tode, welchen Gott ihm vorher angedroht hatte, und mit dem Tode der Gefangenschaft unter der Gewalt dessen, der hierauf die Herrschaft des Todes besaß, d. i. des Teufels anheimgefallen, und daß der ganze Adam nach Leib und Seele zum Schlechtern umgeändert worden sei, der sei im Banne [2]."

In dieser kirchlichen Erklärung liegen folgende einzelne Lehren ausgesprochen:

a. Der erste Mensch verlor durch seine Sünde die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit und daher auch die heiligmachende Gnade;

b. er fiel anheim der göttlichen Ungnade, dem geistigen Tode, und in Folge dessen der ewigen Verdammniß.

---

1) De civit. Dei l. XIV. c. 15.

2) Sess. V. de pecc. orig.

Beide Sätze sind einer besondern Nachweisung nicht weiter bedürftig.

c. Aber nicht nur der übernatürlichen Gnade der Heiligkeit ging er verlustig, auch die natürlichen Kräfte seiner Seele, Vernunft und Willensfreiheit (das natürliche Ebenbild in ihm), wurden geschwächt.

Das erstere, die Trübung seiner Erkenntniß Gottes, ergibt sich schon daraus, daß er sich vor Gott versteckte, als habe er dadurch seiner strafenden Gegenwart entfliehen können. Das Zweite, die Schwächung seiner Willensfreiheit, muß angenommen werden, weil in Folge der Sünde die unordentliche Sinnlichkeit in ihm hervortrat; daß diese aber in ihm als Folge der Sünde hervorgetreten sei, zeigt das Gefühl der Schaam, welches sich in ihm nach dem Falle regte, und welches einen Widerspruch der niedern Triebe gegen die Vernunft deutlich offenbart. „Wie daher der Mensch," sagt der heilige Augustinus, „Gott nicht gehorcht hatte, so konnte er nun sich auch selbst (seiner Vernunft) nicht mehr gehorchen [1]."

d. Endlich ward er seinem Leibe nach dem Tode, Krankheiten, Mühen und Beschwerden unterworfen, (vergl. die nach dem Falle gegen ihn ausgesprochene göttliche Strafsentenz.)

Die Erbsünde (peccatum originale).

§. 25.

1. Wirklichkeit der Erbsünde.

Die erste Sünde Adams schadete nicht ihm allein, sondern sie ist mit ihren traurigen Folgen von ihm auf alle seine natürlichen Nachkommen übergegangen, nicht etwa durch Nachahmung, sondern durch Vererbung, daher der Name Erbsünde (peccatum originale). Die kirchliche Lehre hierüber lautet:

„Wenn Jemand behauptet, die Uebertretungssünde Adams habe ihm allein, und nicht auch seinen Nachkommen geschadet, und er habe die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er verlor, für sich allein und nicht auch für uns verloren, oder er habe, durch die Sünde des Ungehorsams befleckt, nur den Tod und die Strafen des Leibes auf das ganze Menschengeschlecht ausgegossen, nicht aber auch die Sünde, welche der Tod der Seele ist, der sei im Banne, weil er dem Apostel widerstreitet der da spricht: Durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil Alle in ihm gesündigt haben." „Wer behauptet, daß diese Sünde Adams, welche in ihrem Ursprung Eine ist, und durch Fort-

1) De civit. Dei l. XIV. c. 24.

pflanzung, nicht durch Nachahmung, auf Alle ausgegossen wird, einem Jeden als eigen anhaftet, entweder durch die Kräfte der menschlichen Natur gehoben werden könne, oder durch ein anderes Mittel, als durch das Verdienst des Einen Mittlers, unsers Herrn Jesu Christi . . . der sei im Banne[1])."

Katholische Glaubenslehre ist hiernach:

1. Alle natürlichen Nachkommen Adams sind durch ihre bloße Abstammung von ihm mit der Sünde befleckt.

2. Diese Sünde ist, wenn gleich keine persönliche, doch eine wahre und eigentliche Sünde.

3. Die Strafen derselben erstrecken sich wie bei Adam, so auch bei seinen Nachkommen auf Leib und Seele und sind theils zeitliche, theils ewige.

a. Die zeitlichen Strafen der Erbsünde dem Leibe nach sind der leibliche Tod, Krankheiten und andere zeitliche Uebel; der Seele nach: die Verdunklung der Vernunft, die Schwachheit des Willens zur Uebung des Guten, die Geneigtheit des Willens zum Bösen und die Begierlichkeit (ignorantia, infirmitas, malitia et concupiscentia)[2]).

b. Die ewige Strafe der Erbsünde ist die Ausschließung von der seligen Anschauung Gottes.

Die einzelnen Glaubenspunkte werden durch Schrift und Ueberlieferung bestätigt.

Die hiefür redende klassische Schriftstelle, worauf sich die heilige Synode bei der Auseinandersetzung dieser Lehre selbst beruft, findet sich Röm. 5, 12—21.: „Demnach, gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in diese Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und so auf alle Menschen der Tod übergegangen ist, weil Alle in ihm gesündigt haben u. s. w."

Daß die Sünde Adams nicht etwa durch die Nachahmung, sondern daß sie durch Vererbung auf alle seine natürlichen Nachkommen übergegangen ist, erhellet aus dem, was der Apostel gleich darauf, im V. 14., sagt: „Aber der Tod (die Strafe der Sünde) herrschte von Adam bis auf Moses auch über Diejenigen, welche nicht durch eine ähnliche Uebertretung wie Adam (d. i. nicht durch eine persönliche Uebertretung) gesündigt haben." Auch mehrere andere Stellen des a. und n. T. sprechen hiefür. Der reuige David z. B. ruft aus: „Denn siehe! in Ungerechtigkeit bin ich empfangen; in Sünde hat mich empfangen meine Mutter." Und der Heiland selbst sagt: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und

1) Conc. Trid.

2) Bonavent. Breviloquium p. III. c. V.

dem heiligen Geiste, kann nicht eingehen in's Reich Gottes; was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch; was aber vom Geiste geboren ist, das ist Geist;" und der Apostel lehrt, daß wir von Natur Kinder des Zornes Gottes sind [1]).

Ebenso deutlich spricht sich die Ueberlieferung aus. Origenes sagt: „Keiner ist rein von Befleckung, auch nicht das Kind, dessen Leben auf Erden nur Einen Tag dauert [2]);" und der heilige Augustinus, der standhafte Vertheidiger der kirchlichen Lehre gegen die Pelagianer, schreibt: „Ich habe die Erbsünde nicht erfunden, sie ist die uralte katholische Lehre; du aber, der du sie läugnest, bist ohne Zweifel ein neuer Irrlehrer. [3])."

Anmerk. Auch auf die vernunftlose Natur hat die Erbsünde ihre traurigen Folgen ausgedehnt. Wie die Natur um des Menschen Willen von Gott Segen empfangen sollte, so wurde sie auch, als der Mensch von Gott sich losgetrennt hatte, um seinetwillen vom Fluche getroffen. Um seinetwillen sollte sie nun Disteln und Dornen tragen; und wie der Apostel sagt, „der Eitelkeit unterworfen sein nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat [4])." Hierauf gründen sich unter andern auch die kirchlichen Exorcismen lebloser Naturgegenstände.

§. 26.

2. Ueber das Wesen der Erbsünde.

Die Kirche lehrt, daß alle natürlichen Nachkommen Adams mit der Erbsünde befleckt geboren werden und daß die Erbsünde eine wahre und eigentliche Sünde ist, die in keiner Weise getilgt werden kann, als durch den einzigen Mittler Jesus Christus. Worin aber das Wesen dieser Sünde bestehe, darüber hat sie sich nicht bestimmt ausgesprochen, weil dieses zu wissen uns zu unserer Seligkeit nicht nothwendig ist. Sie überläßt es vielmehr der Wissenschaft, sich hierüber zu verständigen, wobei sie dieser nur diejenige Gränze setzt, welche nothwendig ist, daß das Dogma selbst nicht gefährdet werde.

Die berühmtesten Theologen (Thomas von Aquin, Duns Scotus, Bellarmin u. A.) setzten das Wesen der Erbsünde in die Beraubung der heiligmachenden Gnade, jenes übernatürlichen Gnadengeschenkes, wodurch der erste Mensch heilig und gerecht war,

1) Ps. 50, 7; Joh. 3, 5; Ephes. 2, 3–5.
2) De nupt. et concup. II. c. 12.
3) Hom. VIII. in Levit.
4) Röm. 8, 20 ff.

oder in das Zurückgeführtsein des Menschen auf den Zustand der nackten Endlichkeit (pura naturalia), in welchem der erste Mensch sich befunden haben würde, wenn er sich nicht des Besitzes jenes höhern Gnadengeschenkes erfreut hätte.

Zur gehörigen Würdigung dieser Auffassung muß jedoch Folgendes bemerkt werden. Da der Mensch für Gott geschaffen ist, so ist sein Wille nur so lange an sich selbst gut und wohlgeordnet, als er Gott in Liebe zugewendet ist; und er ist Gott nur so lange in Liebe zugewendet, als Gottes heiligmachende Gnade in ihm ist. Mit dem Verluste der heiligmachenden Gnade ist sein Wille ebenso von Gott abgekehrt, als in sich selbst verkehrt. Indem also benannte Theologen die Erbsünde in die Beraubung der göttlichen Gnade oder in die Zurückführung des Menschen auf seine reine, nackte Endlichkeit setzen, sind sie weit davon entfernt, den Menschen im Uebrigen als an sich gut, oder in seinen natürlichen Kräften wohlgeordnet zu denken, wovon sie das Gegentheil an unzähligen Stellen ihrer Schriften ausdrücklich behaupten, sondern sie wollen damit nur die von den Reformatoren aufgestellte Meinung fernhalten, daß der Mensch irgend welche seiner natürlichen Kräfte verloren habe, oder daß irgend eine böse Kraft in seine Seele eingedrungen sei. Man kann daher in ihrem Sinne die Erbsünde noch näher bezeichnen als einen die Willensverkehrtheit einschließenden Verlust der heiligmachenden Gnade.

Da ferner die heiligmachende Gnade die Sinnlichkeit des Menschen ebenso mit dem Geiste zusammenhielt, wie den Geist mit Gott, so mußte mit dem Verluste der heiligmachenden Gnade zugleich Disharmonie zwischen der Sinnlichkeit und dem Geiste selbst, den beiden Bestandtheilen des menschlichen Wesens, eintreten oder das Gelüste des Fleisches gegen den Geist, mit einem Worte, die Begierlichkeit, und ist diese demnach, wie Möhler bemerkt, obgleich nicht die Erbsünde selbst, da Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt nur im Willen ihren Sitz haben kann, doch eine unausbleibliche Begleiterin der Erbsünde.

§. 27.

Die unbefleckte Empfängniß der allerseligsten Jungfrau.

Die heilige Synode von Trient schließt ihr Decret über die Erbsünde mit folgenden Worten: „Es erklärt jedoch diese heilige Synode, daß es keineswegs ihre Absicht sei, in den Beschluß über die Erbsünde auch die seligste Jungfrau einzubegreifen, vielmehr wolle sie die von Sixtus IV. erlassenen Verordnungen aufrecht gehalten wissen und dieselben erneuern.“ Diese 1476 und 1483 er-

lassenen Verordnungen aber verbieten unter schweren Strafen Diejenigen der Ketzerei oder einer schweren Sünde zu beschuldigen, welche lehren, daß die unbefleckte Gottesgebärerin Maria ohne Erbsünde empfangen worden; und verleihen Denjenigen Ablässe, welche das Fest ihrer unbefleckten Empfängniß fromm und religiös begehen. Nach dem Koncilium von Trient haben noch mehrere Päpste ähnliche Verordnungen erlassen; in der Verordnung Gregors XV. (1622) heißt es: „Es solle Niemand weder in Schriften noch in Privatunterredungen die Behauptung wagen, daß die seligste Jungfrau in der Erbsünde empfangen worden."

Neigte sich aber, wie hieraus hervorgeht, die Kirche stets der Lehre zu, daß die seligste Jungfrau und Gottesmutter Maria ohne die Erbsünde empfangen worden sei, so hat sie in der neuesten Zeit diese Lehre auch als förmliches Dogma geradezu ausgesprochen, feierlich erklärend, daß die seligste Jungfrau, von Ewigkeit her zur Mutter des Allerhöchsten auserwählt, durch die von Christus verdiente Gnade vor dieser Sünde bewahrt und gleich im ersten Augenblicke ihres Daseins geheiligt worden sei. Diese Lehre stützt sich auf die beständige kirchliche Ueberlieferung, und es lassen sich für dieselbe außerdem noch folgende Gründe geltend machen.

1. Es läßt sich nicht annehmen, daß diejenige, welche von Ewigkeit zur Würde der göttlichen Mutterschaft auserwählt war, auch nur einen Augenblick beraubt gewesen sei der heiligmachenden Gnade, jenes Geschenkes, womit ursprünglich nicht nur alle Engel begabt waren, sondern dessen sich auch selbst die erste Eva vor ihrem Falle zu erfreuen hatte.

2. Da Maria vom Engel als die Gnadenvolle begrüßt ward, so kann sie nie Gegenstand des göttlichen Mißfallens gewesen sein.

3. Diejenige, durch welche der Schlange das Haupt zertreten werden sollte, kann nie, selbst nicht einen Augenblick, selbst unter der Herrschaft der Schlange gestanden haben. Endlich läßt sich

4. nicht denken, daß der Sohn Gottes, der Allerheiligste, seine menschliche Natur aus einem Wesen habe annehmen wollen, welches jemals auch nur einen Augenblick unheilig oder befleckt gewesen sei.

B. Von dem Geheimniß der Erlösung.

§. 28.

Möglichkeit, Nothwendigkeit und ewiger Rathschluß der Erlösung.

1. Obgleich der Mensch durch den Sündenfall überaus unglücklich geworden war, so war er doch nicht, wie die abgefallenen Engel, unerlösbar geworden; vielmehr konnte er von seinem

Falle wieder erhoben und der ewigen Seligkeit, deren er sich verlustig gemacht, wieder fähig gemacht werden.

2. Der Mensch konnte sich aber nicht aus eigenen Kräften von seinem Falle wieder erheben und sich der ewigen Seligkeit fähig machen; denn eine Wiedererhebung vom Falle konnte nicht stattfinden ohne Vergebung seiner Sünde, und ohne die Gnade der Kindschaft Gottes gab es für ihn auch keine Erbschaft Gottes: die Gnade der Sündenvergebung und der göttlichen Kindschaft konnte er sich aber durch nichts verdienen. Seine Erlösung konnte somit nur von Gott selbst ausgehen. Gott hatte aber beschlossen, unsere Erlösung auf eine Weise zu bewirken, welche ebenso sehr seine höchste Liebe und Barmherzigkeit, als seine strenge Gerechtigkeit offenbart, nämlich in Weise einer stellvertretenden Genugthuung durch die Menschwerdung und den Tod seines eingebornen Sohnes.

3. Wie Gott von Ewigkeit den Sündenfall vorhergesehen, so hat er auch diesen Rathschluß der Erlösung schon von Ewigkeit her gefaßt; der Apostel nennt daher diesen Rathschluß das von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimniß (dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo) [1]. Der Grund dieses Rathschlusses unserer Erlösung ist die pure göttliche Erbarmung, daher die heilige Schrift sagt: „Gott ist die Liebe, darin aber hat sich Gottes Liebe gegen uns geoffenbart, daß Gott seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben [2]."

§. 29.

Vorbereitung auf die Erlösung.

Diesen seinen ewigen Rathschluß, das Menschengeschlecht zu erlösen, offenbarte Gott sogleich nach dem Sündenfalle in jener geheimnißvollen Rede, welche er strafend an den Verführer richtet: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen; sie wird dir deinen Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse mit List nachstellen" (vgl. 1. Th. §. 7.).

Aber warum erfüllte Gott diese Verheißung erst 4000 Jahre nachher? Immer, antworten hierauf die heiligen Väter, war Gott bereit zu geben, aber der Mensch war nicht immer bereit zu e m p f a n g e n. Gott wollte also durch mancherlei Anstalten den Menschen zuvor auf die Gnade der Erlösung vorbereiten; er wollte insbesondere in ihm hervorbringen das rechte Gefühl seiner Sünde und seines Sündenlebens, und damit zugleich die inbrünstige Sehnsucht

---

1) Ephes. 3, 9.

2) 1 Joh. 4, 8—9.

nach göttlicher Hülfe und kindlichem Vertrauen; daher denn einerseits die mancherlei Züchtigungen und Strafen, die er der Sünde wegen über ihn verhängt, daher der gesammte Opferdienst und andere Einrichtungen des mosaischen Gesetzes, die das Bedürfniß einer Reinigung ihm fühlbar machen sollten; und daher anderseits die im Laufe der Zeit stets erneuerten und immer deutlicher und bestimmter wiederholten Verheißungen des Messias (vgl. I. Thl. §§. 15; 25; 41; 42; 46; 52; 57; 58; 59.), so wie die mancherlei Vorbilder auf Christum, die das Vertrauen im Menschen beleben und die Sehnsucht nach göttlicher Erlösung in ihm nähren sollten. Auch der in Folge der Sünde geschwächten menschlichen Erkenntniß- und Willenskraft kam Gott zu Hülfe durch seine öftern Offenbarungen, durch das mosaische Sittengesetz, durch die mancherlei Verheißungen, Drohungen und Erfüllungen, durch die Sendung der Propheten.

Selbst in der Heidenwelt sollte für die Aufnahme des Evangeliums erst der Boden bereitet werden. Durch die häufigen Berührungen, in welche die Heiden mit den Juden traten, gelangten sie ebenfalls theilweise zur Kunde der messianischen Verheißungen; die Wissenschaft bildete ihren Geist aus zur Erfassung der erhabenen Wahrheiten des Christenthums, und endlich trug auch die durch den allmäligen gänzlichen Verfall des heidnischen Religionswesens entstandene allgemeine Hülf- und Rathlosigkeit dazu bei, in den besseren Heiden das sehnsüchtige Verlangen nach einem göttlichen Erretter rege zu machen. Als der Erlöser wirklich erschien, nahmen daher auch die besseren Heiden massenweise die christliche Religion an.

§. 30.

Jesus Christus der verheißene Erlöser und Weltheiland.

In Jesus Christus erschien endlich der so lange verheißene und von Juden und Heiden[1]) mit immer stärkerer Sehnsucht er-

1) Daß die Juden gerade in der Zeit, wo Christus auftrat, allgemein den Messias erwarteten, geht sowohl aus vielen Stellen des n. T., als auch aus dem Talmud, dem bekannten Gesetzbuche der Juden, klar genug hervor. In dieser Erwartung unternahmen sie sogar, nach dem Zeugnisse des Josephus (de bello Judaic. l. III. u. VII.), den Krieg gegen die Römer. Daher es auch begreiflich, warum zu jener Zeit so viele falsche Messiasse Glauben und Anhang finden konnten. Daß aber auch die Heidenwelt damals mehrfach einen aus Juda hervortretenden allgemeinen Retter und großen König erwartete, beweisen die berühmten Geschichtschreiber

wartete Erlöser und Weltheiland. Christus selbst erklärt sich feierlich für den erwarteten Messias (Matth. 26, 63—64.), und wendet die messianischen Weissagungen des a. T. auf sich an. Es erklärt ihn dafür Johannes der Täufer; die Apostel gehen in allen ihren Predigten und Schriften von diesem Glauben aus, führen darauf zurück, und weisen die messianischen Weissagungen des a. T. als in ihm erfüllt nach. Die heiligen Väter sind von gleicher Ueberzeugung durchdrungen. Demgemäß spricht auch die Kirche diesen Glauben in ihren verschiedenen Symbolis, in ihren liturgischen Handlungen und durch ihr ganzes Dasein aus. Die Lehre vom Werke seiner Erlösung ruht aber auf der Lehre von seiner Person. Wir behandeln daher 1. die Lehre von seiner Person; 2. die Lehre von seinem Werke, und knüpfen hieran 3. die Lehre von den beiden Ständen Christi.

I. Von der Person des Erlösers.

§. 31.

Kirchliche Lehre und nähere Nachweisung derselben.

Die kirchliche Lehre hierüber ist vollständig ausgesprochen in dem Athanasianischen Symbolum und lautet also:

Zur ewigen Seligkeit ist es nothwendig, daß man auch an die Menschwerdung unsers Herrn Jesu Christi treu glaube. Das nämlich ist der rechte Glaube, daß wir glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, Gott und Mensch ist. Als Gott ist er aus der Wesenheit des Vaters von Ewigkeit gezeugt, und als Mensch ist er aus der Wesenheit der Mutter in der Zeit geboren. Er ist also vollkommener Gott und vollkommener Mensch, mit einer vernünftigen Seele und einem menschlichen Leibe versehen. Dem Vater ist er gleich seiner Gottheit nach, aber geringer als der Vater ist er seiner Menschheit nach. Aber obwohl er Gott und Mensch ist, so sind doch nicht zwei, sondern es ist nur Ein Christus. Er ist aber Einer nicht durch Verwandlung der Gottheit in die göttliche Person. Er ist durchaus Einer, aber nicht durch Vermischung des Wesens, sondern durch die Einheit der Person. Denn gleichwie die vernünftige Seele und das Fleisch (der Leib) nur Einen Menschen ausmachen, so ist Gott und Mensch Ein Christus."

Diesen Lehrbestimmungen zufolge hat Christus ebensowohl eine wahrhaft göttliche, als eine wahrhaft menschliche Natur und diese

---

Suetonius und Tacitus. Der erstere sagt in seiner Vita Vespasiani: «Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.» Der letztere (Histor. lib. V.); «Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum libris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur.»

beiden Naturen sind in ihm zu Einer göttlichen Person vereinigt (unio hypostatica).

1. Christus hat eine wahrhaft göttliche Natur; er ist nämlich der eingeborne Sohn Gottes, die zweite Person in der Gottheit, und von gleicher Wesenheit mit dem Vater (consubstantialis Patri).

Daß der Sohn Gottes wahrer Gott sei, wie der Vater und der heilige Geist, ist §. 13. bereits gezeigt worden. Daß aber Christus wirklich der Sohn Gottes ist, folgt aus den dort angeführten Schriftstellen, und wird auch ausdrücklich in der heiligen Schrift gelehrt. „Jesus hat zwar," schreibt unter andern der heilige Johannes, „noch viele andere Zeichen vor den Augen seiner Jünger gethan, welche in diesem Buche nicht geschrieben sind: diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, Jesus sei Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen[1])."

2. Christus hat eine wahrhaft menschliche Natur, bestehend aus einem menschlichen Leibe und einer vernünftigen Seele, und ist uns in Allem gleich, nur die Sünde ausgenommen.

a. Er nennt sich mehrmals selbst einen Menschen oder den Sohn eines Menschen[2]); ferner führt die heilige Schrift seine Abstammung dem Fleische, d. i. der menschlichen Natur nach, zurück auf David und Abraham[3]) und sagt geradezu, daß er uns in Allem gleich geworden sei, die Sünde ausgenommen[4]). Auch legt ihm die heilige Schrift die beiden Bestandtheile der menschlichen Natur bei, einen menschlichen Leib und eine vernünftige menschliche Seele; einen menschlichen Leib: denn sie sagt, er sei geboren, beschnitten worden, er habe geschlafen, Speise und Trank zu sich genommen und sei am Kreuze gestorben; eine vernünftige menschliche Seele, denn sie legt ihm die Zustände und Empfindungen einer menschlichen Seele bei, Freude und Betrübniß, so wie auch einen menschlichen Willen, indem er zum Vater betet: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe," und somit seinen menschlichen Willen von dem göttlichen Willen des Vaters unterscheidet.

---

1) Joh. 20, 30.
2) Matth. 8, 29; 12, 40.
3) Röm. 9, 5 u. a.
4) Hebr. 2, 17; 3, 15.

Die heiligen Väter sprechen sich hierüber ebenfalls mit höchster Klarheit und Bestimmtheit aus.

„Ich fragte," schreibt der heilige Augustinus, „wie fassest du den Menschen Christum auf? Doch gewiß nicht, wie einige Irrlehrer, als Wort Gottes und als (bloßes) Fleisch, d. i. ohne menschliche Seele, so daß das Wort dem Fleische (menschlichen Leibe) statt der Seele diente, oder als Wort Gottes, Seele und Leib, aber ohne einen menschlichen Geist; sondern sicherlich willst du, wenn du ihn einen vollkommenen Menschen nennst, darunter die ganze menschliche Natur verstanden wissen, denn er ist kein vollkommener Mensch, wenn entweder dem Fleische die Seele, oder der Seele selbst der menschliche Leib gefehlt hätte."

b. Obwohl aber wahrer Mensch, ist Christus doch nicht auf dem natürlichen Wege der menschlichen Fortpflanzung in das Menschengeschlecht eingetreten, sondern er ist auf übernatürliche Weise durch den heiligen Geist gezeugt worden. Die Kirche lehrt dieses durch die Worte des apostolischen Symbolums: „qui conceptus est de Spiritu Sancto," im Einklange mit klaren Aussprüchen der heiligen Schrift (vergl. Matth. 1, 18 ff.; Luk. 1, 35.), wonach Christus (seiner Menschheit nach) vom heiligen Geiste empfangen und aus Maria der Jungfrau geboren worden ist. Daß Maria ihn als Jungfrau empfangen und als Jungfrau gebären werde, dieses Geheimniß war schon durch die Propheten vorausverkündigt worden: „Siehe, spricht Jesaias, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und seinen Namen wird man nennen Emmanuel, d. i. Gott mit uns [1])." (Die Väter vergleichen mit diesem Geheimnisse den Durchgang Christi durch verschlossene Thüren, der Sonnenstrahlen durch Glas, den verbrennenden und nicht verbrennenden Dornbusch). Sie wird darum auch genannt die unversehrte und unbefleckte Jungfrau (virgo intemerata, virgo immaculata) und da sie keine andere Kinder, als Jesum Christum geboren hat, wird sie von der Kirche bezeichnet als immer Jungfrau (ἀειπαρθενος, semper virgo), als virgo ante partum, in partu, post partum; „virgo concepit, schreibt der heilige Augustinus, „virgo peperit et post partum virgo permansit [2])."

Anmerk. 1. Die zuerst im fünften Jahrhunderte von Helvidius gewagte Behauptung, daß Maria außer Jesu noch andere Kinder geboren, ist von der Kirche verworfen worden. Wenn in der heiligen Schrift mehrmals von „Brüdern" Jesu die Rede ist, so sind darunter keine wirklichen Brüder, sondern nach einer auch sonst gewöhnlichen Ausdrucksweise der heiligen Schrift (vergl.

1) Jes. 7, 14.
2) De Symb. 5.

1. Th. §. 99.) nur leibliche Verwandte zu verstehen, und wenn Jesus bei Matth. 1, 15. der „erstgeborne" Sohn der Maria genannt wird, so soll damit nicht gesagt sein, daß Maria nach ihm noch Andere geboren, sondern nur, daß sie vor ihm nicht geboren hatte, denn „dem Erstgeborenen" entspricht in der heiligen Schrift nicht immer auch ein „Zweit- oder Drittgeborener."

Anmerk. 2. Mit Beziehung auf die Worte, die Maria zum Engel sprach: Wie kann dieses geschehen, da ich keinen Mann erkenne, lehren die heiligen Väter, Maria habe bei ihrer Vermählung mit Joseph das religiöse Gelübde der Keuschheit abgelegt. Ihre Vermählung mit Joseph habe aber darum statt gefunden 1. auf daß durch Joseph, der mit ihr aus gleichem Geschlechte stammte, ihres Sohnes Geschlechtsregister habe nachgewiesen werden können, 2. daß ihre Ehre von den Juden nicht habe angetastet werden können und 3. daß sie sich bei ihren Sorgen für den göttlichen Sohn eines treuen Gehülfen und Beschützers zu erfreuen haben möchte.

3. **Die göttliche und menschliche Natur sind in Christus zu Einer Person und zwar zur göttlichen Person des Logos vereinigt,** d. i. **die zweite Person in der Gottheit, der Logos, hat die menschliche Natur zu sich aufgenommen und physisch mit sich vereinigt, jedoch ohne Vermischung und ohne Verwandlung, und ohne Veränderung der beiden Naturen.** Es folgt die Wahrheit dieser Lehre aus Joh. 1, 14.: „Und das Wort ist Fleisch geworden," d. i. das Wort, die zweite Person in der Gottheit, hat in der Fülle der Zeit die menschliche Natur angenommen, ist Mensch geworden, ohne jedoch aufzuhören Gott zu sein. An andern Stellen legt die heilige Schrift der Einen Person in Christo geradezu Göttliches und Menschliches zugleich bei, sie sagt z. B. daß der, „der da ist Gott hochgelobt in Ewigkeit, dem Fleische nach von den Patriarchen abstamme [1])," legt mithin Christo, als der Einen göttlichen Person, Menschliches — die Abstammung von den Vätern —, und zu gleicher Zeit auch das Gottsein bei.

Die Tradition enthält hierüber ebenfalls die klarsten Zeugnisse. Der heilige Augustinus sagt: „Christus Jesus ist der Sohn Gottes, sowohl Gott als Mensch, Gott, weil er das Wort Gottes ist, Mensch aber, weil dem Worte zur Einheit der Person

1) Röm. 9, 15.

hinzugekommen ist eine vernünftige Seele und ein Leib [1]);" und Leo der Große sagt: „Es ist ein und derselbe Sohn Gottes, der das Unsere annahm und das Eigene nicht verlor (nostra suscipiens et propria non amittens) [2])."

Daher nennen die heiligen Väter Christum auch mit Einem Worte: Gottmensch (θεανθρωπος)."

§. 32.

Folgerungen aus der aufgestellten Lehre über die Person Christi.

1. Daraus, daß Christus zwei unversehrte und unvermischte Naturen, eine göttliche und menschliche hat, folgt, daß ihm auch beizulegen sind:

a. eine doppelte Erkenntniß, eine göttliche und menschliche;

b. ein doppelter Wille, ein göttlicher und ein menschlicher;

c. zwei Willensäußerungen (operationes), obgleich nur Eine Willensrichtung, indem der menschliche Wille und seine Thätigkeit mit dem göttlichen Willen auf's Vollkommenste übereinstimmt.

2. Daraus, daß die beiden Naturen in ihm zu einer einzigen Person, der göttlichen Person des Logos, vereinigt sind, folgt:

a. daß die Eigenschaften beider Naturen von der Einen göttlichen Person ausgesagt werden können (communicatio idiomatum). Man kann daher mit der bestimmten Beziehung auf Christus sagen: Gott ist geboren worden, hat gelitten, ist am Kreuze gestorben. Doch würde es unrichtig sein, die Prädicate in abstracto zu wechseln oder dasjenige, was der einen Natur eigen ist, auf die andere Natur zu übertragen, indem dadurch die beiden Naturen auf eutychianische Weise mit einander vermischt würden; z. B. dürfte man nicht sagen: die Gottheit oder die göttliche Natur (in abstracto) hat gelitten oder ist gestorben, und ebensowenig umgekehrt: die Menschheit war in Christo allgegenwärtig (eine irrige Behauptung Luthers), oder die menschliche Natur war in ihm allwissend und keiner Entwicklung fähig.

b. Daß Maria wahrhaft und im eigentlichen Sinne Mutter Gottes und Gottesgebärerin (θεοτόκος) genannt werden kann, wie dieses die Kirche der Nestorianischen Irrlehre gegenüber ausdrücklich ausgesprochen hat.

c. Daß Christus als Gottmensch nicht angenommener, sondern wahrer und natürlicher Sohn Gottes ist;

---

1) Enchirid. c. 35.

2) Serm. VII. de nativit.

d. daß Christus als Gottmenschen die Ehre der Anbetung (cultus latriae) gebührt.

e. Daß endlich allen Handlungen und Leiden Christi eine unendliche Würde und Verdienstlichkeit zukommt.

§. 33.

Praktische Wichtigkeit der aufgestellten Lehren und Bekämpfung derselben von Seiten der Irrlehrer.

Mit jeder einzelnen der aufgestellten Lehren über die Person des Erlösers steht und fällt die ganze Lehre von dem Werke unserer Erlösung.

1. War nämlich Christus nicht wahrer Gott, so hätte er keine vollkommene Genugthuung leisten können, weil kein geschöpfliches Wesen, als solches, Handlungen von einem unendlichen Werthe setzen kann; war er nicht wahrer Mensch, so konnte er überhaupt weder etwas verdienen — denn Gott als solcher kann nichts verdienen, weil ihm, als dem allervollkommensten Wesen, nichts fehlt, — noch konnte, was er verdiente, uns zu Gute kommen, weil er nicht unseres Geschlechtes gewesen wäre; auch konnte er in diesem Falle für uns nicht das Vorbild eines guten Kämpfers sein. Um unser Erlöser zu sein, mußte er also zwei vollständige Naturen haben, eine göttliche und eine menschliche (daher auch einen wahren menschlichen Leib, eine vernünftige menschliche Seele und einen menschlichen Willen).

2. Waren in Christus die beiden Naturen nicht zu Einer göttlichen Person vereinigt, so hätten die Handlungen und Leiden, denen er sich als Mensch unterzog, als nicht von der göttlichen Person des Logos ausgehend, geleitet und verklärt, wiederum keinen unendlichen Werth gehabt und seine Genugthuung hätte daher wieder keine vollkommene sein können.

3. Wäre er endlich auf dem natürlichen Wege der menschlichen Fortpflanzung in unser Geschlecht eingetreten, so wäre er, wie alle natürlichen Nachkommen Adams, selbst erlösungsbedürftig gewesen und hätte uns daher wiederum nicht erlösen können.

4. Bei dieser Wichtigkeit der Lehre von der Person des Erlösers hat die Kirche jederzeit mit der größten Sorgfalt auf ihre Reinerhaltung gewacht und die Angriffe auf dieselbe standhaft abgewehrt. Gegen die Doketen hatte sie zu vertheidigen, daß Christus einen wahren menschlichen Leib, gegen die Apollinaristen, daß er eine menschliche vernünftige Seele gehabt, gegen die Arianer

seine Gottheit und gleiche Wesenheit mit dem Vater, gegen die Nestorianer die Vereinigung seiner beiden Naturen zu Einer göttlichen Person, gegen die Eutychianer oder Monophysiten die Zweiheit seiner Naturen, gegen die Monotheleten die Doppelheit seines Willens (vgl. I. Th. §§. 154; 157; 158; 159).

II. Vom Werke des Erlösers.

§. 34.

1. Das Prophetenamt Christi.

Die gesammte Thätigkeit, die Christus zur Erlösung des Menschengeschlechts entwickelt hat, läßt sich nach den drei höchsten Aemtern, wozu im a. T. die Einweihung mittelst der Salbung stattfand, als eine prophetische, priesterliche und königliche betrachten; diese drei im a. T. von einander getrennten Aemter vereinigte Christus nicht bloß in sich, sondern er erfüllte auch deren Bestimmung auf die vollkommenste Weise, daher auch der Name Christus (Gesalbter des Herrn) ihm vorzugsweise beigelegt ward [1]).

Seine erlösende Thätigkeit war zuerst eine prophetische. Er war, nach den Worten des römischen Katechismus, der höchste Prophet und Lehrer, der uns über den Willen Gottes unterrichtete, und durch dessen Lehre der ganze Weltkreis die Erkenntniß des himmlischen Vaters empfing; ein Name, der ihm in einem um so vorzüglicheren Sinne zukommt, als alle Diejenigen, die mit dem Namen eines Propheten ausgezeichnet worden sind, nur seine Schüler waren und vorzüglich deßhalb gesandt worden sind, ihn, der zur Errettung Aller in die Welt kommen sollte, vorherzuverkünden.

Was hat aber Christus durch seine prophetische Thätigkeit zur Erlösung der Menschheit geleistet? Er hat sie dadurch wieder in den Stand gesetzt, das durch die Sünde entstellte göttliche Ebenbild in seiner ursprünglichen Reinheit und Schönheit mittelst seiner Gnade wieder herzustellen, indem er sie

a. wieder in den Besitz der ganzen Heilswahrheit gesetzt, ihr die vollkommensten Aufschlüsse ertheilt hat über Gott, seine Eigenschaften, seine Rathschlüsse und seinen Willen, über ihren eigenen

---

1) «At vero, quum Jesus Christus, Salvator noster, in mundum venit, trium personarum partes et officia suscepit, Prophetae, Sacerdotis ac Regis atque ob eas causas Christus dictus est et unctus ad illorum munerum functionem, non quidem alicujus mortalis opera sed coelestis patris virtute, non terreno unguento, sed spirituali oleo.» Cat. rom. p. 41.

Ursprung, ihre Bestimmung und die Mittel, sie zu erreichen. Denn „er war das wahre Licht, das da erleuchtet einen jeden Menschen, der in diese Welt kommt,“ und „er war dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugniß zu geben [1].“ Zwar war die Wahrheit durch die mancherlei Offenbarungen vor ihm dem Menschen schon auf mannichfaltige Weise wieder nahe getreten; aber diese Offenbarungen waren theils, als angepaßt der Schwäche der menschlichen Fassungskraft, noch unvollkommen, theils waren sie nur auf den kleinsten Theil der Menschheit beschränkt geblieben: in Christus dagegen erschien die göttliche Wahrheit gleichsam leibhaftig unter uns; als das vollkommenste Gleichbild des Vaters führte er die Menschheit auf die für sie hier erreichbare höchste Stufe der Erkenntniß Gottes, und das Licht, das von ihm ausging, war ein Licht nicht bloß für Ein Volk, sondern ein Licht zur Erleuchtung aller Völker und aller Geschlechter der Erde (vergl. I. Th. §§. 77—81.).

b. Auch die menschliche Willenskraft lag in Folge der Sünde ohnmächtig darnieder; die durch die Sünde erzeugte innere Begierlichkeit ward durch die unzähligen verführerischen Beispiele von außen stets auf's Neue verstärkt, und der Mensch gab zuletzt die Hoffnung auf, die Ketten der Sklaverei zerbrechen und das göttliche Sittengesetz noch erfüllen zu können. Es mußte ihm wieder ein äußeres Vorbild sittlicher Vollkommenheit vor Augen gestellt werden, an dem er sich wieder zurecht finden, sich erheben und neuen Muth fassen konnte zum Kampfe wider die Feinde seines Heiles, wider den Teufel, die unordentlichen Neigungen in ihm und die verführerischen Beispiele außer ihm. Ein solches Vorbild aber ist uns Christus geworden. Er übertraf alle Propheten vor ihm an Heiligkeit; nicht nur hat er sich niemals auch nur der geringsten Sünde, auch nur des Schattens einer Sünde, schuldig gemacht, die heilige Schrift sagt: daß er von keiner Sünde gewußt [2], und er selbst konnte seinen Feinden in's Angesicht sagen: „Wer von euch kann mich einer Sünde überführen?“ sondern es leuchten auch an ihm alle Tugenden im reinsten Glanze (vergl. I. Thl. §§. 77—81.). Daher fordert uns auch die heilige Schrift auf, ihn uns in Allem zu unserm Vorbilde zu nehmen [3].

---

1) Joh. 1, 9; 18, 37.
2) 2 Kor. 5, 71; 1 Petr. 2, 22.
3) Joh. 13, 15; 1 Petr. 2, 21.

§. 35.

2. Das Hohepriesterthum Christi.

(Erlösung im engeren Sinne.)

Als Hoherpriester hat Christus für uns Gott seinem himmlischen Vater vollgültige, ja überschwengliche Genugthuung geleistet, und die Schätze der Gnade uns verdient; und hierin eben besteht die Erlösung im engeren Sinne.

a. Christus hat Gott seinem himmlischen Vater für uns vollgültige Genugthuung (satisfactio vicaria) geleistet, heißt: er hat dasjenige für uns geleistet, was Gott seiner strengen Gerechtigkeit nach von uns forderte, um uns unsere Sünden zu verzeihen und uns seine Gnade wieder zu verleihen; er hat insbesondere unsere Schuld bezahlt und die Strafe derselben für uns abgebüßt. Eine solche Genugthuung konnte kein bloßes Geschöpf, kein Mensch und kein Engel leisten.

Kein Mensch: denn alle Menschen befanden sich im Stande der Ungnade Gottes und waren deßhalb nicht vermögend, etwas vor Gott Verdienstliches zu vollbringen; kein Engel: denn unsere Schuld war eine unendliche Schuld, und kein endliches Geschöpf, auch nicht das erhabenste, kann für eine unendliche Schuld genugthuen.

Die alttestamentlichen Schuld- und Sündopfer hatten ebenfalls keine sündentilgende Kraft, „denn es ist unmöglich, daß durch Blut von Nieren und Böcken Sünden getilgt werden [1]," sie konnten wohl eine leibliche Reinigung, aber keine Reinigung im Gewissen bewirken [2], und waren daher Gott nur wohlgefällig als Vorbilder des künftigen Opfers Jesu Christi. Genugthuen für uns konnte allein der Gottmensch Christus; da er Gott war, hatten alle seine Handlungen einen unendlichen Werth, da er Mensch war, konnte er leiden, büßen und verdienen, und seine Verdienste zugleich auf uns, die Genossen seines Geschlechts, übertragen.

b. Das Genugthuungs- und Erlösungswerk Christi erscheint uns aber unter dem Gesichtspunkte eines wahren Opfers, denn er vollbrachte dieses Werk eben dadurch, daß er dem Willen seines himmlischen Vaters gehorsam, sich ihm für uns dahingab als wahre Opfergabe.

Obwohl er aber auf jedem Punkte seines Lebens sich als Gott

---

1) Hebr. 10, 4.

2) Hebr. 9, 10. 13.

dem Vater dahinopfernd erscheint und mithin sein ganzes Leben vom ersten Augenblicke seiner Menschwerdung an den Charakter eines wahren Opfers an sich trägt, so wird doch in der heiligen Schrift, wie in der mündlichen Ueberlieferung sein Kreuzestod, als der letzte abschließende Theil des ganzen Erlösungswerkes, vorzugsweise als Opfer aufgefaßt, und ihm daher auch vorzugsweise die erlösende und versöhnende Kraft zugeschrieben. „Des Menschen Sohn,“ sagt die heilige Schrift, „ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, und sein Leben zur Erlösung für Viele hinzugeben;“ und bei Einsetzung des heiligen Abendmahls spricht Christus: „Dieses ist mein Blut des n. B., welches für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden [1].“ Ebenso leiten die Apostel die Gnade der Sündenvergebung und alles Heil aus dem Tode Jesu Christi oder aus seinem für uns vergossenen Blute ab: „Ihr wisset,“ schreibt der heilige Petrus, „daß ihr nicht mit vergänglichem Golde und Silber erlöset seid von dem eitlen Wandel, der sich von den Vätern auf euch vererbt hat, sondern mit dem kostbaren Blute Christi, als eines unbefleckten und tadellosen Lammes;“ und der heilige Johannes schreibt: „Das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde [2].“

c. Das Opfer Jesu Christi ist das denkbar vollkommenste Opfer; denn 1. der Opferpriester ist der vollkommenste: Jesus Christus; 2. die Opfergabe ist die vollkommenste: Jesus Christus; 3. der Beweggrund ist der vollkommenste: die vollkommene Liebe (der Gehorsam gegen seinen göttlichen Vater und die erbarmungsvolle Liebe gegen die Menschen); 4. der Endzweck ist der vollkommenste: die Verherrlichung Gottes und das Heil der vernünftigen Geschöpfe.

Als das vollkommenste Opfer schloß dieses Opfer Jesu Christi auch alle Arten der Opfer in sich und alle alttestamentlichen Opfer erfüllte und hob es auf, denn diese waren nur Vorbilder von ihm; die Vorbilder aber weichen zurück vor dem Vorgebildeten, wie der Schatten vor der Wahrheit (umbram fugat veritas, noctem lux eliminat). Das Opfer Christi ist ein wahres und zwar das vollkommenste Lob- und Anbetungs-Opfer (sacrificium latreuticum); es ist ein wahres und zwar das vollkommenste Dankopfer (sacrificium eucharisticum); es ist ein wahres und zwar das vollkommenste Bittopfer (sacrificium impetratorium); es ist

1) Matth. 20, 20.; 26, 28.
2) 1 Petr. 1, 18; 1 Joh. 1, 7.

endlich ein wahres und zwar das vollkommenste Versöhnungsopfer (sacrificium propitiatorium).

Die Würde und Vollkommenheit dieses Opfers Jesu Christi wird in der heiligen Schrift unter den verschiedensten Wendungen auseinandergesetzt, besonders geschieht dieses im Briefe an die Hebräer, worin der Apostel zeigt, daß das Hohepriesterthum Christi ebenso, wie sein Prophetenamt und Königthum, das alttestamentliche Priesterthum an Würde und Wirksamkeit weit übertreffe.

„Das vorhergehende (alttestamentliche) Gesetz wird abgeschafft wegen seiner Schwäche und Unbrauchbarkeit; denn das Gesetz hat nichts zur Vollkommenheit gebracht, sondern es ist (nur) die Einführung einer bessern Hoffnung, durch welche wir zu Gott kommen .... Auch sind von jenen Mehrere zu Priestern geworden, weil sie durch den Tod verhindert wurden zu bleiben, dieser aber (Christus) hat ein ewiges Priesterthum, weil er ewig bleibt; weshalb er auch immer retten kann Diejenigen, welche durch ihn Gott nahen, da er allezeit lebt, um für uns zu bitten. Auch ziemte es sich, daß wir einen solchen Hohenpriester hätten, der da wäre heilig, schuldlos, unbefleckt, ausgeschieden von den Sündern und höher als die Himmel geworden, der nicht jeden Tag nöthig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes, denn dieses hat er einmal gethan, da er sich selbst aufopferte [1])."

d. Christus hat durch sein würdigstes und heiligstes Opfer nicht bloß hinreichende, sondern überschwengliche Genugthuung für uns geleistet.

„Aber nicht," sagt die heilige Schrift, „wie mit der Sünde, verhält es sich auch mit der Gabe, denn wenn durch die Sünde eines Einzigen die Väter gestorben sind, so ist um so mehr die Gnade Gottes und die Gabe durch die Gnade eines einzigen Menschen, Jesu Christi, Mehreren im Ueberflusse zu Theil geworden. Ja es verhält sich nicht mit der Sünde durch den Einen, wie mit der Gabe, denn Verurtheilung kam zwar aus Einer (Sünde) zur Verdammung, aber die Gnade rettet aus vielen Sünden zur Rechtfertigung [2])."

e. Da alle Handlungen Jesu Christi von einem unendlichen Werthe sind, so hätte er uns auch um einen weit geringeren Preis erlösen können; ja schon ein einziger Blutstropfen von ihm wäre ein vollkommenes Lösegeld für die Sünden der ganzen Welt gewesen, aber er wollte nach dem Willen seines Vaters uns loskaufen um den Preis des bittersten Leidens, des schmerzlichsten und

---

1) Hebr. 7, 18 ff.
2) Röm. 5, 15—16.

schmachvollsten Todes. Durch diese Dahingabe seines vielgeliebten Sohnes in den Tod wollte uns Gott

α. die ganze Größe und Unermeßlichkeit seiner Liebe offenbaren und dadurch um so mehr die unsrige erwecken;

β. uns um so deutlicher vor Augen stellen seine unantastbare Heiligkeit und Gerechtigkeit;

γ. uns um so mehr erkennen lassen unsere tiefe Versunkenheit einerseits und die Würde und den Werth unserer Seele anderseits;

δ. uns den innigsten Abscheu vor der Sünde einflößen, von der wir um einen solchen Preis erlöset werden mußten.

f. Das Genugthuungswerk Christi ist zugleich die Quelle unendlicher Verdienste.

Für sich selbst hat Christus sich seiner Menschheit nach dadurch verdient seine Verherrlichung und Erhöhung.

„Er erniedrigte sich selbst," schreibt der Apostel, „und war gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Darum hat ihn Gott auch erhöhet und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß im Namen Jesu sich beugen sollen alle Kniee Derer, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind, und daß alle Zungen bekennen, daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist;" und an einer andern Stelle: „Den aber, welcher ein wenig unter die Engel erniedrigt ward, damit er nach Gottes Gnade für Alle den Tod verkoste, diesen sehen wir wegen Erleidung des Todes mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt [1])."

Uns aber hat er verdient:

α. die Gnade der Nachlassung aller Sünden und die Gnade der Rechtfertigung und Heiligung (die heiligmachende Gnade);

β. alle wirklichen Gnaden, die wir zur Wirkung unsers Heiles nöthig haben;

γ. die Eröffnung des Himmels und das ewige Leben. Man vergl. 1 Joh. 1, 6; Röm. 5, 10; 15 ff.; Joh. 3, 16.

g. Das Werk seiner Genugthuung und seiner Verdienste erstreckt sich auf alle Menschen. „Christus ist," sagt die heilige Schrift, „die Versöhnung für unsere Sünden, doch nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die Sünden der ganzen Welt [2]);" verwor-

1) Philipp. 2, 8—11; Hebr. 2, 9.
2) 1 Joh. 2, 7.

sen ist daher von der Kirche der fünfte Satz des Jansenius: „Es sei ein semipelagianischer Irrthum, zu behaupten, daß Christus für alle Menschen ohne Ausnahme gestorben sei und sein Blut vergossen habe.“ Wenn aber deßungeachtet nicht Alle selig werden, so liegt der Grund davon lediglich darin, daß nicht Alle sich die Verdienste seines Leidens wirklich zueignen [1]).

Ferner erstreckte sich die erlösende Kraft des Werkes Christi nicht bloß vorwärts, sondern auch rückwärts, da die heilige Schrift Christum bezeichnet als „das Lamm, das von Anbeginn der Welt an geschlachtet worden [2]).“ Somit hatte auch die Gerechtigkeit der alttestamentlichen Frommen ihre Quelle in den Verdiensten Jesu Christi, deren sie sich durch lebendige Hoffnung theilhaftig machten.

Durch die mündliche Ueberlieferung werden vorstehende Sätze vollkommen bestätigt. Vergl. unter andern den an das apostolische Zeitalter hinaufreichenden Verfasser des Briefes an Diogenet (n. 9.):

„Nachdem wir,“ schreibt er, „gezeigt haben, daß wir durch uns selbst nicht in das Reich Gottes eingehen können, wurden wir durch Gottes Kraft fähig dazu. Als unsere Ungerechtigkeit das volle Maaß erreicht hatte, und uns unfehlbar der Lohn der Sünde, die Strafe und der Tod erwartete, und die Zeit gekommen war, die Gott bestimmt hatte zur Offenbarung seiner unendlichen Liebe und Menschenfreundlichkeit, zur Offenbarung, daß er uns nicht hasse oder verstoße, und unserer Missethaten nicht gedenke, . . . da nahm er unsere Sünden selbst auf sich, er gab seinen eigenen Sohn als Lösegeld hin, den Heiligen für die Sünder, den Schuldlosen für die Schuldigen, den Unverweslichen für die Verweslichen, den Unsterblichen für die Sterblichen.“

Der apostolische Vater Clemens sagt:

„Schauen wir mit unverwandtem Blicke auf das Blut Christi und sehen, wie werthvoll vor Gott sein Blut ist, welches, um unseres Heiles willen, vergossen, der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung gebracht hat [3]).“ Der heilige Augustinus: „Es kam der Erlöser und gab den Erlösungspreis, er vergoß sein Blut und erkaufte damit den Erdkreis [4]).“

Sittliche Folgerungen aus den aufgestellten Lehren?

---

1) Die heilige Synode von Trient sagt (sess. VI. c. III.): «Verum etsi ille *pro omnibus* mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatum.»

2) Offenb. 13, 8.

3) Ep. 1. ad Cor. 7.

4) In Ps. 105. v. 5.

§. 36.

3. Das Königthum Christi.

a. Christus ist nicht bloß Prophet und Priester, sondern auch König, und zwar König im vollkommensten Sinne des Wortes. Er selbst bekennt sich als solchen, indem er auf die Frage des Pilatus, ob er ein König sei, antwortet: „Du sagst es, ich bin ein König[1])." Das Reich, worüber er vorzugsweise als König herrscht, ist seine Kirche, die er sich durch sein Blut als Eigenthum erkauft hat. Dieses Reich ist zwar, wie er selbst sagt, „nicht von dieser Welt," auch nicht für diese Welt, aber doch auf dieser Welt; es ist bis jetzt noch nicht vollendet, sondern noch im steten Kampfe gegen das Reich des Satans, gegen das Reich der Lüge und Ungerechtigkeit begriffen. Vollendet wird es sein, wenn Christo, wie der Apostel sagt, „alle Feinde zu Füßen gelegt sein werden," und „jede ihm widerstrebende Herrschaft, Macht und Gewalt vernichtet sein wird[2])."

b. Als König hat Christus seiner Kirche Gesetze und Anordnungen gegeben, als König hat er seinen Aposteln und Nachfolgern die Vollmachten zur Regierung seiner Kirche ertheilt, als König hat er den heiligen Geist gesandt, als König schützt, leitet und regiert er seine Kirche, sitzend zur Rechten des Vaters, alle Tage bis an's Ende der Welt; als König hält er endlich auch das Gericht, das besondere, wie das allgemeine (Joh. 5, 28 ff.). Es folgt hieraus, daß das Königthum Christi die siegreiche Durchführung und Vollendung seines ganzen Werkes ist.

§. 37.

4. Von den beiden Ständen Christi.

Im Zusammenhange mit der Lehre von der Person und dem Werke Christi steht die Unterscheidung seines zwiefachen Standes, des Standes seiner Erniedrigung (status exinanitionis) und des Standes seiner Erhöhung (status exaltationis).

1. In den Stand seiner Erniedrigung trat Christus mit seiner Menschwerdung. Die heilige Schrift sagt: „Christus, welcher in der Gestalt Gottes war, hat es nicht für einen Raub erachtet, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich, nahm Knechtsgestalt an,

---

1) Joh. 18, 36. 37.
2) 1 Kor. 15, 24–28.

ward den Menschen gleich und im Aeußern wie ein Mensch befunden, er erniedrigte sich (semetipsum exinanivit) und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze [1]." Seiner göttlichen Natur nach bestand seine Erniedrigung in seiner Menschwerdung, wodurch er zwar nicht seine göttlichen Eigenschaften, aber doch den unbeschränkten Gebrauch derselben aufgab. Seiner menschlichen Natur nach bestand sie in der Uebernahme der Strafen unserer Sünden, in seiner Armuth und Niedrigkeit, in seiner Versuchung, besonders aber in seinem Leben und Sterben.

Dieser sein Stand der Erniedrigung war somit ein großer zusammenhängender Opferact, wodurch er eben das Werk seiner Genugthuung und seines Verdienstes zu Stande brachte.

2. Die Mittelstufe zwischen seiner Erniedrigung und seiner Erhöhung bildet sein Hinabsteigen zur Unterwelt (descensus ad inferos). Nach Lehre der Kirche nämlich (im apost. Symb. heißt es: «descendit ad inferos») ward er (nach seinem Tode) seinem Körper nach, womit indeß seine Gottheit vereinigt blieb [2]), in's Grab gelegt; seiner Seele nach aber stieg er hinab in die Unterwelt. Das Wort Unterwelt (inferi) kommt aber dem römischen Katechismus (p. 73.) zufolge in einem dreifachen Sinne vor: a. als Aufenthalt der Verdammten, b. als Aufenthalt der noch nicht geläuterten Seelen der Gerechten, c. als Aufenthalt der vor Christus abgeschiedenen Seelen der Gerechten. Zu den letzteren stieg die abgeschiedene Seele Christi hinab, und zwar in der Absicht, diesen Gerechten, die sich im Schooße Abrahams (in limbo patrum) befanden, die vollbrachte Erlösung anzukündigen, und sie aus dem Zustande „der Gefangenschaft" (des Harrens) in den frohen Besitz der übernatürlichen Seligkeit einzuführen, deren sie bis dahin noch entbehrt hatten. Die heilige Schrift deutet dieses Geheimniß an mehreren Stellen an. So schreibt der heilige Petrus: „In demselben (Geiste) kam er (Christus) auch zu den Geistern, die im Gefängnisse waren, und predigte Denen, welche einst ungläubig waren, als sie in den Tagen Noë's sich auf Gottes Langmuth verließen, da die Arche gebaut ward [3])." Unter Denen, die

1) Philipp. 2, 6 ff.

2) «Neque vero hoc solum credimus, Christi corpus sepultum esse, sed illud praecipue his verbis credendum proponitur. *Deum sepultum esse*, quemadmodum ex fidei Catholicae regula verissime etiam dicimus. Deum mortuum et ex virgine natum esse, cum divinitas nunquam divisa fuerit a corpore, quod in sepulcro conditum est, recte confitemur.» C. R. p. 64.

3) 1 Petr. 3, 19—30.

„einst ungläubig waren" sind nicht solche zu verstehen, die als Ungläubige gestorben sind, sondern solche, die früher ungläubig, später, vor ihrem Tode, durch die Strafgerichte Gottes noch zur Buße und Umkehr gebracht worden sind.

Einstimmig lehren dieses auch die heiligen Väter. So sagt unter andern Epiphanius: „Die Gottheit Christi vermochte Alles zu bewerkstelligen, was Bezug auf das Geheimniß seiner Leiden hatte, und mit der Seele hinabzusteigen in die Unterwelt, um denjenigen heiligen Patriarchen, die vor ihm dorthin gegangen, das Heil zuzuwenden [1]." Alle diese im Schooße Abrahams verweilenden Gerechten wurden nach Lehre der Kirche in den Himmel aufgenommen, als Christus selbst in den Himmel auffuhr.

Nach einer frommen Meinung ist Christus auch zu den Seelen in dem Fegfeuer hinabgestiegen; die Lehre Kalvin's aber, daß er auch am Orte der Verdammten gewesen und die Höllenpeinen für uns erduldet habe, ist von der Kirche verworfen worden.

3. Im Stande der Erhöhung Christi, die er sich selbst verdient hat, lassen sich drei Stufen unterscheiden:

a. seine glorreiche Auferstehung. Er stand aus dem Grabe auf aus eigener göttlicher Kraft, mit beibehaltenen Wundmalen und verherrlichtem Leibe; und zwar:

α. um die Gerechtigkeit Gottes in ein helles Licht zu setzen,

β. um seiner göttlichen Sendung und Gottheit das Siegel der Beglaubigung aufzudrücken,

γ um uns die feste Bürgschaft unserer eigenen künftigen Auferstehung zu verleihen,

δ. um uns die Kraft und die Früchte seines Erlösungswerkes, seinen Sieg über die Macht des Todes und des Teufels deutlich vor Augen zu stellen.

Das Geheimniß der Auferstehung unsers Herrn wird deßhalb auch wie von ihm selbst, so von den Aposteln und den heiligen Vätern als die festeste Stütze unsers Glaubens und als der Anker unserer Hoffnung bezeichnet und von der Kirche mit einem fast nicht endenden Jubel gefeiert.

b. Seine glorreiche Himmelfahrt. Sie geschah ebenfalls durch seine eigene Machtvollkommenheit; und indem er dadurch auch seiner menschlichen Natur nach in die selige Anschauung Gottes eintrat, war sie eine wirkliche Erhöhung für ihn.

---

1) Haeres. 69.

Wir unserseits aber sehen in derselben den seit Adams Fall verschlossenen Himmel uns wieder geöffnet, und die menschliche Natur der Vergöttlichung wieder fähig gemacht.

c. Sein Sitzen zur Rechten des Vaters, d. i. die Erhöhung Christi seiner Menschheit nach zur höchsten Herrschaft und Glorie im Reiche des Vaters. Der Ausdruck: „sitzen zur Rechten Gottes" ist nämlich ein bildlicher, die Mitregentschaft bezeichnender Ausdruck, entlehnt von der orientalischen Sitte, daß die dem Könige an Würde und Rang zunächst stehenden, namentlich die Mitregenten, zu seiner Rechten gesetzt wurden. Diese Stufe der Erhöhung Jesu Christi ist mithin die höchste Stufe seiner Verherrlichung. Er ist hier, wie die heilige Schrift sagt, gesetzt über jede Oberherrschaft und Gewalt und Macht und Herrschaft und Würde, die nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird, und Alles ist unter seine Füße gelegt [1]. Die vorzüglichste Handlung, die er in diesem Stande der Erhöhung einstens noch vollbringen wird, ist seine einstige sichtbare Wiederkunft zum allgemeinen Weltgerichte.

§. 38.

Schlußfolgerungen.

Aus dem bisher Gesagten folgt:

1. Daß Christus im wahren Sinne des Wortes der Erneuerer oder Wiederhersteller des menschlichen Geschlechts ist. Er hat das Verderben, das sich durch den ersten Adam über dasselbe ausgebreitet, von ihm wieder abgewendet und es wieder befähigt, seine übernatürliche Bestimmung zu erreichen.

2. Er ist der Mittler (mediator) zwischen Gott und den Menschen; er hat sich zwischen den himmlischen Vater und die Menschheit in die Mitte gestellt, die Scheidewand, wodurch die Sünde die Menschheit von Gott trennte, niedergerissen, den Schuldbrief, der gegen sie zeugte, am Kreuze ausgelöscht und einen neuen Bund, den Bund der Gnade gestiftet. Um Christi willen sieht der Vater wieder wohlgefällig auf uns nieder, in ihm erschaut er uns wieder als seine geliebten Kinder, und um seinetwillen spendet er uns alle zur Wirkung unsers Heils nothwendigen Gnaden; denn „der seinen eingebornen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns dahingegeben hat, wie sollte er mit ihm nicht auch Alles uns schen-

---

1) Ephes. 1, 21—22.

ken [1])." Durch Christum allein haben unsere Bitten, Leiden und Handlungen wieder Werth vor Gott; es gibt keinen andern Zugang zum Vater, als durch ihn, seinen Sohn, und, „wie nur Ein Gott ist, so ist auch nur Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, welcher sich selbst zur Lösung für Alle dahingegeben hat [2])."

3. Er ist mit Einem Worte ganz dasjenige, was sein Name, der Name Jesus ausdrückt: Retter, Seligmacher. „In keinem andern ist Heil, und es ist unter dem Himmel kein anderer Namen den Menschen gegeben, in dem sie selig werden können [3])."

In diesem heiligsten Namen beschließt die Kirche alle ihre Gebete, verrichtet sie alle heiligen Handlungen; diesen heiligsten Namen führt sie uns stets zu Herz und Sinn, auf daß wir in keinem Augenblicke unsers Lebens der Person, die ihn getragen, vergessen, und nie vergessen, daß alle unsere Pflichten in der einzigen zusammenlaufen, Jesum zu lieben, zu loben und zu preisen, und in der Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste durch seine Nachfolge ihn vor den Menschen zu verherrlichen und durch ihn den Vater!

C. Gott der Heiliger.

§. 39.

Einige vorläufige Bestimmungen als Einleitung in die Lehre der Heiligung.

1. Die Heiligung ist die subjective Zueignung der Früchte der Erlösung. Beide, die Erlösung und die Heiligung, haben zu ihrem Urheber Gott, während aber die Erlösung durch Gott allein und ohne uns vollbracht worden ist, wird nicht auch unsere Heiligung ohne uns vollbracht. Denn „Gott," sagt der heilige Augustinus, „der dich ohne dich erschaffen hat, rechtfertigt dich nicht ohne dich; er schuf dich, ohne daß du es wußtest, er rechtfertigt dich nur, wenn du es willst (Deus, qui fecit te sine te, non justificat te sine te; fecit nescientem, justificat volentem) [4])."

2. Das Werk unserer Heiligung wird vorzugsweise der Person des heiligen Geistes zugeeignet; und der heilige Geist

---

1) Röm. 8, 32.
2) 1 Timoth. 2, 5—6.
3) Apst. 4, 12.
4) Serm. 15. de verb. Apost. c. 11.

daher auch vorzugsweise der Geist der Heiligung [1]) und der Lebendig- und Heiligmacher genannt (vivificator et sanctificator). Dem heiligen Geiste wird aber dem Römischen Katechismus zufolge das Werk unserer Heiligung deßhalb vorzugsweise zugeeignet, weil dieses Werk in einem ganz vorzüglichen Sinne ein Ausfluß der unendlichen Liebe Gottes ist [2]).

3. Aus höchst weisen und liebevollen Absichten hat aber Gott gewollt, daß die gnadenreiche Wirksamkeit des heiligen Geistes ordentlicher Weise uns vermittelt werde durch die Kirche. Diese vertritt durch ihre dreifache Thätigkeit, mittelst deren der heilige Geist auf uns wirkt, das dreifache Amt Christi; durch die Ausübung ihres Lehramtes nämlich vertritt sie sein Prophetenthum, durch die Ausübung ihrer priesterlichen Gewalt sein Hohespriesterthum, durch die Ausübung ihrer Regierungsgewalt sein Königthum.

4. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes zur Heiligung der Menschen überhaupt wird Gnade genannt; die Gnaden des heiligen Geistes sind die verschiedenen Aeußerungen dieser Wirksamkeit.

5. Wir haben gesagt: daß Gott die Heiligung in uns nicht ohne uns wirke. Nur die unmündigen Kinder empfangen sie ohne ihr Zuthun in der heiligen Taufe; aber bei allen des Vernunftgebrauchs Fähigen bedarf es einer Vorbereitung, um die Hindernisse, die der Heiligungsgnade entgegenstehen, zu entfernen, und sodann des Empfanges der Gnadenmittel, nämlich der heiligen Taufe oder, wenn man der Taufgnade wieder verlustig geworden, des heiligen Sacramentes der Buße. Diese Sacramente sind nämlich die Kanäle, durch welche die uns von Christus verdiente Heiligungsgnade auf uns selbst übergeleitet wird. Doch kommt auch selbst diese Vorbereitung auf die Heiligung oder Rechtfertigung nicht ohne die göttliche Gnade zu Stande.

Ehe wir daher die kirchliche Lehre von der Heiligung im Zusammenhange darlegen, handeln wir erst im Einzelnen

---

1) Röm. 1, 4.

2) Quamvis enim sanctissimae Trinitatis opera, quae extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint: ex iis tamen multa Spiritui Sancto propria tribuuntur, ut intelligamus, illa in nos a Dei immensa charitate proficisci; nam cum Spiritus Sanctus a divina voluntate, veluti amore inflammata, procedat perspici potest, eos effectus, qui proprie ad Spiritum Sanctum referuntur, a summa erga nos Dei amore oriri. P. I. c. IX. qu. VI.

1. über die göttliche Gnade;

2. über das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit in der Heilswirkung des Menschen.

Von der göttlichen Gnade und der menschlichen Mitwirkung.

§. 40.

Begriff und Arten der Gnade.

1. Unter Gnade im weiteren Sinne versteht man ein aus purem Wohlwollen uns zufließendes unverdientes Geschenk, unter göttlicher Gnade im weiteren Sinne versteht man mithin ein aus purem Wohlwollen uns zufließendes göttliches Geschenk. In diesem Sinne sind auch unsere Erschaffung, unsere Erhaltung, alle unsere Leibes- und Seelenkräfte göttliche Gnaden (natürliche göttliche Gnaden). Im engeren Sinne aber versteht man unter Gnade jedes unverdiente übernatürliche Geschenk Gottes, das uns um Christi willen zu unserer oder des Nächsten Heiligung verliehen wird.

2. Die uns zum Heile Anderer verliehene Gnade wird genannt die umsonst gegebene Gnade (gratia gratis data); dazu gehören die Gabe der Wissenschaft, die Gabe der Sprachen, die Gabe der Auslegung der Reden, die Gabe der Unterscheidung der Geister, die Gabe der Wunderwerke u. a.

3. Die uns zu unserem eigenen Seelenheile verliehene Gnade, genannt gratia gratum faciens, ist wieder zweifacher Art: a. die vorübergehende Gnade, auch wirkliche Gnade (gratia actualis) genannt; b. die bleibende oder heiligmachende Gnade (gratia habitualis oder gratia sanctificans).

Die wirkliche Gnade ist ein innerer übernatürlicher Beistand Gottes zur Erleuchtung unsers Verstandes (gratia illuminans), und zur Bewegung unsers Willens (gratia movens). Sie theilt sich ein in die zuvorkommende oder erweckende Gnade (gratia praeveniens seu excitans), in die mitwirkende oder begleitende (gratia concomitans seu cooperans) und in die vollendende Gnade (gratia perficiens seu subsequens).

Die heiligmachende Gnade ist eine bleibende, unserer Seele einwohnende Wirkung des heiligen Geistes, wodurch wir geheiligt oder gerechtfertigt, d. h. aus dem Stande der Sünde in den Stand der Freundschaft und Kindschaft Gottes versetzt werden, und das Recht auf die ewige Seligkeit erlangen. Sie wohnt unserer Seele ein, bis wir uns derselben durch eine Todsünde verlustig machen.

§. 41.

Die Nothwendigkeit der Gnade.

1. Der wirklichen.

Die wirkliche Gnade ist allen Menschen zur Heilswirkung nothwendig. Sie ist nothwendig den Sündern oder den noch nicht Gerechtfertigten, um sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten, und sie ist nothwendig den schon Gerechtfertigten zur Vollbringung jeder einzelnen guten und verdienstlichen Handlung, und zur Verharrung in der Gerechtigkeit bis an's Ende.

a. Sie ist nothwendig den Sündern, um sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche: „Wenn Jemand behauptet, der Mensch vermöge ohne die zuvorkommende Hülfe und Einflößung des heiligen Geistes zu glauben, zu hoffen, zu lieben und Buße zu thun, wie es nothwendig ist, daß ihm die Gnade der Rechtfertigung ertheilt werde, der sei im Banne [1])."

Glaube aber, Hoffnung, Liebe (wenigstens ihrem Anfange nach), Buße sind die Akte, wodurch man sich auf die Rechtfertigung vorbereiten muß.

Schrift und Ueberlieferung bestätigen diese Lehre. Ausdrücklich lehrt die Schrift, daß die Gnade nothwendig sei zum Glauben, indem der Heiland sagt: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht ziehet [2])." Unter den Worten: zu Christus kommen ist aber nichts anderes zu verstehen, als der Glaube an Christus. Ja die heilige Schrift lehrt: daß wir nicht einmal vermögend seien, durch uns selbst etwas (Gutes) auch nur zu denken, und daß Niemand Jesus sagen könne außer im heiligen Geiste [3]).

Unter den heiligen Vätern drückt sich hierüber unter andern sehr deutlich der heilige Augustinus aus:

„Wenn wir nicht im Stande sind," sagt er, „etwas (als) aus uns selbst zu denken, so sind wir auch gewiß nicht im Stande, irgend etwas aus uns selbst zu glauben, sondern unsere Tüchtigkeit, vermöge welcher wir zu glauben beginnen, ist aus Gott [4])."

Ist aber die Gnade nothwendig zum Glauben, so folgt von selbst, daß sie auch nothwendig sei zu den übrigen Heilshandlungen,

---

1) Konc. Tr. Sess. VI. can. 3.
2) Joh. 6, 44.
3) 2 Kor. 3, 5; 1 Kor. 12, 3.
4) De praedest. l. I. c. 2.

weil diese alle den Glauben zu ihrer Bedingung haben. Ausdrücklich lehrt dieses auch die heilige Schrift, wenn sie sagt, daß Gott es ist, der in uns wirke das Wollen, wie das Vollbringen aller guten Handlungen [1]).

b. Die Gnade ist den schon Gerechtfertigten nothwendig zu den einzelnen guten Handlungen, die sie vollbringen. Die Kirche lehrt auf dem heiligen Koncilium von Trient: „Die Kraft Christi geht stets ihren (der Gerechtfertigten) guten Werken voran, begleitet sie und folgt ihnen nach, und ohne diese könnten sie in keiner Weise Gott wohlgefällig und verdienstlich sein [2])."

Die heilige Schrift bestätiget diese Lehre:

„Bleibet in mir," sagt der Heiland zu den Aposteln „und ich bleibe in euch. Gleichwie die Rebe von sich selbst nicht Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstocke bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben; wer in mir bleibt, und ich in ihm, der bringet viele Frucht, denn ohne mich könnet ihr nichts thun [3])." Diesem Ausspruche zufolge kann auch der Gerechtfertigte nichts Gutes vollbringen ohne den ihn stets belebenden Einfluß und die geheimnißvolle Unterstützung der Gnade.

Ebenso lehrt auch die Tradition: „Gleichwie das Auge des Körpers," sagt der heilige Augustinus, „wenn es auch vollkommen gesund ist, nicht sehen kann, wofern es vom Glanze des Lichtes nicht unterstützt wird, so kann auch der schon gerechtfertigte Mensch nicht gerecht leben, wenn er nicht von dem ewigen Lichte der Gerechtigkeit durch Gott unterstützt wird."

c. Endlich ist den Gerechtfertigten eine besondere Gnade (speciale auxilium Dei) nothwendig, um im Guten zu verharren bis an's Ende.

„Wer da behauptet, daß der Gerechtfertigte ohne einen besonderen göttlichen Beistand in der empfangenen Gerechtigkeit beharren könne oder mit demselben es nicht könne, der sei im Banne" (Konc. Trid. Sess. IV. can. 22.).

Den Gegensatz zu der kirchlichen Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade bildet die Lehre des Pelagius, eines englischen Mönches, welcher die Nothwendigkeit der inneren übernatürlichen Gnade läugnete. Die Semipelagianer läugneten zwar nicht die

---

1) Philipp. 2, 13.
2) Joh. 15, 4—5.
3) De natur. et grat. c. 26.

Nothwendigkeit der Gnade zur Heilswirkung überhaupt, behaupteten aber, daß der Anfang der Heiligung von dem Menschen ausgehe, und daß dann die Gnade hinzukomme und sie vollende. Beide Lehren sind von der Kirche als Irrlehren verworfen worden (vergl. I. Th. §. 156.).

2. Der heiligmachenden Gnade.

Die Erhebung des Ungerechten in den Stand der Gerechtigkeit und der göttlichen Kindschaft ist nicht etwa ein Werk des Menschen, sondern das alleinige Werk des heiligen Geistes, der in unsere Herzen die Liebe Gottes ausgießt, vermöge deren wir Gottes Kinder und Freunde, und der Hoffnung nach auch Erben Gottes sind. Diese Wirksamkeit des heiligen Geistes wird aber heiligmachende Gnade genannt, ohne welche Niemand heilig und gerecht werden kann. Der Mensch kann sich auf die Rechtfertigung vorbereiten, und er muß sich darauf vorbereiten, indem er mit den actuellen göttlichen Gnaden mitwirkt, aber seine wirkliche Heiligung wird vom heiligen Geiste durch die Mittheilung der heiligmachenden Gnade gewirkt. Und wie der Ungerechte durch die heiligmachende Gnade gerecht gemacht wird, so wird der schon Gerechtfertigte durch dieselbe noch gerechter gemacht. Die heiligmachende Gnade, die den Menschen aus einem Ungerechten zum Gerechten macht, wird genannt gratia habitualis prima, diejenige, die den Gerechten noch gerechter macht, heißt gratia habitualis secunda. Gott schenkt mir die Gerechtigkeit durch die heiligmachende Gnade und Gott vermehrt sie in mir durch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

§. 42.

Austheilung der Gnade

1. Gott verleiht allen Menschen, selbst den verhärteten Sündern und Ungläubigen, um Christi willen hinreichende Gnade (gratia sufficiens) zur Seligkeit.

a. Er verleiht sie den Sündern, denn die heilige Schrift sagt: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen," und an einer andern Stelle: „Gott hat kein Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wege und lebe[1])." Auch sind

1) 1 Timoth. 2, 4; Ezech. 33, 11.

ihre häufigen Aufforderungen zur Bekehrung eben so viele Voraussetzungen, daß die hiezu nothwendige Gnade dem Menschen auch wirklich zu Theil werde.

b. Er verleiht sie den Gerechtfertigten, denn mit Rücksicht auf diese sagt der Heiland: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht[1]); was er nur unter der Voraussetzung sagen konnte, daß ihnen die zur Erfüllung der göttlichen Gebote nothwendigen Gnaden wirklich verliehen werden, da ihnen ohne diese die Erfüllung der Gebote schwer, ja unmöglich sein würde.

2. Wenn aber gleich alle Menschen die hinreichende Gnade zur Wirkung ihres Heiles von Gott empfangen, wirken dennoch nicht alle ihr Heil, indem sie die ihnen dargebotenen Gnaden nicht benutzen, vielmehr den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes widerstehen. Die Gnade, die der Mensch nicht benutzt, heißt die unwirksame Gnade (gratia inefficax), im Gegensatz zu derjenigen, die er benutzt (gratia efficax). Daß es Gnaden gebe, die der Mensch nicht benutzt, erhellt aus den Worten des Heilandes: „Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten mordest und steinigest Diejenigen, welche zu dir gesandt worden sind, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel versammelt, du aber hast nicht gewollt[2])."

3. Verleiht Gott auch Allen die hinreichende Gnade, so gibt er doch nicht Allen gleich große Gnade, sondern dem einen gibt er ein größeres, dem andern ein geringeres Maaß von Gnade, denn er theilt seine Gnade aus, wem und wie er will, nach dem Rathschlusse seines Wohlgefallens. Den Auserwählten gibt er ein solches Maaß von Gnade, womit sie nach seiner Vorhersehung unfehlbar gewiß, obgleich ohne Nöthigung, mitwirken werden.

4. Den Auserwählten verleiht Gott als besondern Gnadenbeistand (speciale auxilium) die Gabe der Beharrlichkeit.

§. 43.

Das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit in der Heilswirkung des Menschen.

1. So gewiß die Gnade Gottes jedem Menschen zur Heilswirkung nothwendig ist und so gewiß Gott jedem Menschen die zu seiner Heilswirkung hinreichende Gnade verleiht, eben so gewiß ist

---

1) Matth. 11, 30.
2) Matth. 23, 37.

von Seiten des Menschen freie Mitwirkung mit der Gnade nothwendig. Gott ist es, der uns seine rettende Hand darreicht; wollen wir aber wirklich gerettet werden, so ist es an uns, diese rettende Hand zu ergreifen. Zur Abwehr der Irrlehre der Reformatoren, die dem gefallenen Menschen die Freiheit absprachen, hat die Kirche diesen Lehrpunkt mit folgenden Worten ausgesprochen: „Wenn Jemand behauptet, daß der freie Wille des Menschen, wenn er von Gott in Bewegung gesetzt und angeregt werde, dadurch, daß er der Anregung und dem Rufe Gottes beistimmt, nichts wirke, um sich zur Erlangung der Rechtfertigung zu befähigen und vorzubereiten, oder daß er der Aufforderung Gottes nicht entgegenstreben könne, wenn er will, sondern gleich einem leblosen Gegenstande ganz unthätig sei und sich rein passiv verhalte, der sei im Banne [1]."

So lehren auch Schrift und Tradition.

a. Die heilige Schrift fordert uns auf, gegen die Stimme Gottes unser Herz nicht zu verhärten, uns Gott zu nahen, wie er sich uns nahe, uns zu ihm zu wenden, wie er sich zu uns wende, in Christo zu bleiben, wie er in uns bleibe: diese und ähnliche Aufforderungen aber sind ebenso viele Voraussetzungen, daß der Mensch frei ist und der Gnade ebensowohl Folge leisten, als ihr widerstreben kann.

b. Die Irrlehrer haben sich bei Verwerfung der Lehre von der freien Mitwirkung des Menschen vorzugsweise auf den heiligen Augustinus berufen, aber selbst bei ihm finden sich für diese Lehre die klarsten Zeugnisse Wir führen hier nur einige an.

Nachdem er in seiner Schrift de spir. et litt. (c. 34.) gezeigt, daß der Ruf zum Glauben von Gott ausgehe, fährt er fort: „Dem Rufe Gottes aber beistimmen oder nicht beistimmen, dieses ist die Sache des eigenen (menschlichen) Willens."

An einer andern Stelle schreibt er: „Unser Helfer ist zwar der Herr, aber geholfen kann nur Demjenigen werden, welcher auch selbst freithätig etwas versucht; denn Gott wirkt unser Heil in uns nicht, als ob wir leblose Steine oder solche Gegenstände wären, denen die Natur keine Vernunft und keinen freien Willen eingeschaffen hat [2]."

Sehr deutlich spricht er sich hierüber auch in folgenden Worten aus: „Ohne deinen Willen ist Gottes Gerechtigkeit nicht in dir; der Wille ist nur bei dir, die Gerechtigkeit nur bei Gott. Bestehen kann Gottes Gerechtigkeit ohne deinen Willen, aber in dir kann sie nur sein mittelst deines Willens (esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te non

---

1) Konc. Trid. Sess. VI. can. 4.

2) De pecc. et remiss. l. 2. c. 5.

potest (esse) nisi per voluntatem tuam): der dich also erschaffen hat ohne dich, rechtfertigt dich nicht ohne dich; er schuf dich, ohne daß du es wußtest, er rechtfertigt dich nur, wenn du es willst (fecit nescientem, justificat volentem)[1]."

Derselbe heilige Vater erläutert den Ausspruch des Apostels Paulus: „Ich habe mehr gearbeitet, als sie Alle, doch nicht ich, sondern Gottes Gnade mit mir," mit folgenden Worten: „Nicht ich allein, sondern Gottes Gnade mit mir; d. i. weder die Gnade Gottes allein, noch er selbst allein, sondern Gottes Gnade mit ihm[2]."

2. Die Gnade kommt allen Heilshandlungen des Menschen zuvor und es kommt ihr mithin im ganzen Heilsgeschäfte der Anfang und die Hauptsache zu. Sie regt an, unterstützt und hilft ausführen: sie wirkt und die menschliche Freiheit wirkt mit, sie wirkt nicht neben der Freiheit oder außer ihr, sondern in ihr und durch sie, hebt daher auch die Freiheit nicht auf, sondern erhebt sie.

Von der Rechtfertigung und Heiligung.

§. 44.

Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

1. Der Uebergang aus dem Stande der Ungnade Gottes in den Stand der Gnade ist in der Regel kein plötzlicher, sondern bedingt von einer Reihe göttlicher und mitwirkender menschlicher Thätigkeiten, die den Menschen stufenweise darauf vorbereiten. Ohne eine solche Vorbereitung wird der Erwachsene der Gnade der Rechtfertigung nicht theilhaftig.

2. Diese Vorbereitung selbst nimmt ihren Anfang nicht etwa von den guten Werken und Verdiensten des Menschen, sondern von der zuvorkommenden und erweckenden Gnade Gottes, wodurch unser Geist erleuchtet und unser Wille erweckt wird.

3. Das Erste in der ganzen Vorbereitung bei den Erwachsenen, die der Gnade der Rechtfertigung noch nicht theilhaftig geworden sind, ist der Glaube; die Kirche bezeichnet ihn als den Anfang des menschlichen Heiles, als das Fundament und die Wurzel der Rechtfertigung (quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis: sine qua impossibile et placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire)[3].

---

1) Serm. 15. de verb. Apost. c. 11.
2) De nat. et grat. c. 62.
3) Konc. Trid. Sess. VI. cap. 8.

4. Dieser Glaube, welcher der Taufe und Rechtfertigung vorangeht, ist aber noch nicht die göttliche Tugend des Glaubens (fides infusa), denn diese wird erst eingegossen in der heiligen Taufe und mit der Rechtfertigungsgnade zugleich verliehen.

5. Aus dem Glauben erzeugt sich die heilsame Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit, zugleich aber auch das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, der uns so sehr geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn für uns dahingegeben hat, und endlich die Liebe, wenigstens ein Anfang derselben. Von der Liebe gelangt der Katechumene zur Verabscheuung seiner Sünden und zur wahren Bußgesinnung, zum Vorsatze, die heilige Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen, und die Gebote Gottes zu beobachten.

Die heilige Synode von Trient beschreibt daher das gesammte gottmenschliche Werk der Vorbereitung auf den (ersten) Empfang der Rechtfertigung mit folgenden Worten:

„Empfänglich gemacht für die Rechtfertigung werden aber die Menschen, indem sie, angeregt und unterstützt von der göttlichen Gnade, den Glauben aus dem Gehör empfangend, frei sich zu Gott hinbewegen, indem sie glauben, daß das wahr sei, was göttlich geoffenbart und verheißen ist; insbesondere dieses, daß der Ungerechte von Gott gerechtfertigt werde durch seine Gnade, durch die Erlösung, die da ist in Christo Jesu; und indem sie, ihre Sündhaftigkeit erkennend, von der Furcht von der göttlichen Gerechtigkeit, wovon sie heilsam erschüttert werden, zur Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit sich hinwendend, zur Hoffnung aufgerichtet werden, im Vertrauen, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, und ihn als die Quelle der Gerechtigkeit zu lieben anfangen, und deßhalb mit Haß und Abscheu sich gegen die Sünde wenden, d. h. mit jener Buße, die vor der Taufe nothwendig geübt werden muß, und endlich den Vorsatz fassen, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu erfüllen[1]."

6. Wirklich ertheilt wird dem also Vorbereiteten die Gnade der Rechtfertigung durch die heilige Taufe. Geht sie nach der Taufe wieder verloren (und sie geht verloren durch eine jede Todsünde), so kann sie nach einer dieser ersten, wenn nicht ganz gleichen, doch ähnlichen Vorbereitung wieder erlangt werden durch das heilige Sacrament der Buße.

§. 45.

Natur und Wesen der Rechtfertigung.

1. Im Gegensatze gegen die sogenannten Reformatoren, welche die Rechtfertigung als bloße Sündenvergebung, als ein bloßes

---

1) Sess. VI. cap. 6.

Nichtzurechnen der Sünde auffassen, lehrt die Kirche, sie sei nicht eine bloße Vergebung der Sünden, sondern auch eine wirkliche Austilgung derselben, eine Heiligung und Erneuerung des ganzen inneren Menschen durch freie Aufnahme der Gnade und ihrer Geschenke, so daß der Mensch wirklich aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Feinde Gottes ein Freund und Kind Gottes, und ein Erbe des ewigen Lebens wird.

«Quae (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae [1].»

Diese Lehre ist aber a. in der Natur der Sache selbst begründet. Denn es ist ganz undenkbar, daß Gott Jemanden für gerecht erklären sollte, der es nicht wirklich ist.

b. Sie ist begründet in der heiligen Schrift, welche die Rechtfertigung in den verschiedenen Wendungen und oft unter den stärksten Bildern als wirkliche Befreiung von der Sünde, als Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen beschreibt.

So schreibt der heilige Paulus an die Korinther: „Und solche (Verbrecher) sind Einige auch aus euch gewesen; ihr seid aber abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen unsers Herrn Jesu Christi und im Geiste unsers Gottes [2].“

Anderswo sagt er: „Er hat nicht wegen der Werke der Gerechtigkeit, die wir gethan, sondern nach seiner Barmherzigkeit uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes [3].“

c. In der mündlichen Ueberlieferung. „Was heißt es anders,“ schreibt der heilige Augustinus, „gerechtfertigt werden, als wirklich gerecht gemacht sein, von Jenem nämlich, der den Ungerechten gerecht macht, so daß aus einem Ungerechten wirklich ein Gerechter wird [4].“

Wird aber nicht durch diese Bestimmung des Wesens der Rechtfertigung der Ruhm und das Verdienst Christi in den Schatten gestellt? Nein, sondern umgekehrt, gerade erst recht in's Licht gestellt. Denn gewiß ist es doch ein unendlich größeres Verdienst, daß Christus uns durch den Werth seines Blutes von der Unreinigkeit wirklich rein wäscht, unsere Sünden von uns hinwegnimmt und

---

1) Konc. Trid. Sess. VI. cap. 7.
2) 1 Kor. 6, 11.
3) Tit. 3, 5.
4) De spirit. et litt. c. 26.

seine Gerechtigkeit uns wirklich mitgetheilt, als wenn er unsere Ungerechtigkeit nur bedeckt und verbirgt. Schön spricht sich in diesem Sinne der gelehrte Bischof Bossuet aus: „Wie können wir," sagt er, „Gott diese Unbilde zufügen, daß wir glauben, das, was er entfernt, sei noch vorhanden, was er tilgt, sei noch in uns, und der Wust, den er abgewaschen hat, sei nicht hinweggenommen? Wirklich heißt Waschen schon im natürlichen Wortverstande nicht bedecken, sondern säubern; soll es weniger bedeuten, wenn uns Gott nicht mit dem Blute der Ochsen und Böcke, sondern mit dem Blute seines eigenen Sohnes wäscht? Soll dieses unendlich reine Blut nicht vermögend sein, unser Gewissen von todten Werken zu reinigen!"

2. Doch besteht auch in den Gerechtfertigten noch die Begierlichkeit (concupiscentia) fort; sie ist aber an sich keine Sünde und wird nur in der heiligen Schrift uneigentlich und deßhalb Sünde genannt, weil sie aus der Sünde entsprungen ist und auch wieder zur Sünde führt, sobald der Wille ihr beistimmt.

„Gott hasset in den Wiedergebornen Nichts, da in Denjenigen nichts Verdammliches ist, welche wahrhaft mit Christo in der Taufe begraben wurden, nicht nach dem Fleische wandeln, sondern den alten Menschen aus- und den neuen anziehen, und schuldlos, unbefleckt, rein und gottgefällig geworden sind, Erben Gottes und Miterben Christi, so daß dieselben gar Nichts an dem Eingange in's Himmelreich hindert. Daß jedoch die Begierlichkeit oder der Reiz (fomes) in den Getauften zurückbleibt, gesteht und erkennt die heilige Synode an; da aber dieser Reiz zum Kampfe vorhanden ist, so vermag er Denen, die nicht einwilligen, sondern siegreich durch die Gnade Christi wiederstehen, nicht zu schaden, vielmehr, wer geziemend streitet, wird gekrönt werden [1]."

3. Der Gerechtfertigte bedarf, um sich auch von jeder läßlichen Sünde frei halten zu können, eines besondern göttlichen Gnadenbeistandes (eines speciale gratiae privilegium), wie sich eines solchen die seligste Jungfrau Maria erfreuete.

Doch gehen diese läßlichen Sünden, in welche auch der Gerechtfertigte noch fällt und um deren willen er täglich demüthig flehet: „Herr vergib uns unsere Schulden" mehr hervor aus der Schwäche des neuen Lebens, als aus einer zurückgebliebenen Willensverkehrtheit und sie vermögen das Gnadenleben nicht zu zerstören, wenn sie gleich auch anderseits zu steter Aufmerksamkeit auf sich selbst und zum fortgesetzten Kampfe und Gebete auffordern [2].

1) Konc. Trid. sess. V. decr. de pecc. orig.

2) Konc. Trid. sess. VI. cap. 11. u. can. 23

§. 46.

Gewißheit der Rechtfertigung.

Ohne besondere Offenbarung Gottes hat Niemand über die erlangte Rechtfertigung eine über allen Zweifel erhabene unbedingte Gewißheit [1]).

Denn 1. Gott hat uns eine solche Gewißheit nicht geboten, er hat uns die Ertheilung der heiligmachenden Gnade und des ewigen Lebens nicht schlechthin verheißen, sondern unter Bedingungen, von denen wir nicht mit absoluter Gewißheit wissen können, ob wir sie erfüllt haben; ja er hat uns geboten, unser Heil in Furcht und Zittern zu wirken [2]).

2. Selbst der Apostel Paulus hatte diese Gewißheit nicht; „ich bin," schreibt er, „mir zwar nichts bewußt, aber darum bin ich noch nicht gerechtfertigt; der mich richtet, ist der Herr!"

3. Die List und Gewalt unserer Begierlichkeit und die Nachstellungen des bösen Feindes, sowie unser verhältnißmäßig geringer Fortschritt im Guten bieten uns Grund genug zur Furcht und Besorgniß dar.

4. Doch sollen wir im Vertrauen auf die unendliche Liebe und Barmherzigkeit Gottes und auf die Verdienste Jesu Christi, wenn wir übrigens ein gutes Gewissen haben, von übertriebener Furcht und Aengstlichkeit ebenso weit entfernt sein, als von Sorglosigkeit und Uebermuth.

§. 47.

Gnadenwahl.

Wie die Schöpfung und die Erlösung, als Idee oder als Rathschluß Gottes gedacht, ewig ist, weil in Gott keine Zeit, keine Veränderung stattfindet, so ist es auch die Heiligung sowohl an sich, als nach ihrer Art und Weise, d. h. Gott hat von Ewigkeit her beschlossen, die gefallene Menschheit wieder zu sich zurückzuführen und ihr alle zur Erlangung der Seligkeit nothwendigen Mittel und Gnaden zu ertheilen, jedoch so, daß zu dieser Seligkeit nur die seiner Gnade Empfänglichen und mit ihr treu Mitwirkenden gelangen sollen. Dieser ewige Rathschluß Gottes, den Menschen seine Gnade zu verleihen, damit sie zur

---

1) Konc. Trid. sess. VI. cap. 9—13. u. can. 15. u. 16.
2) Philipp. 2, 12.

ewigen Seligkeit gelangen, ist die sogenannte Gnadenwahl oder Prädestination im richtigen Wortverstande. Diejenigen, die von der göttlichen Gnade Gebrauch machen und dadurch wirklich zur Seligkeit gelangen, werden in der heiligen Schrift die Erwählten, Auserwählten, zum ewigen Leben Vorherbestimmten (praedestinanti, electi) genannt, im Gegensatze gegen die, welche der Gnade Gottes bis an's Ende widerstreben, und eben deßhalb durch ihre eigene Schuld die Seligkeit verlieren. Die Lehre Kalvin's, daß Gott einige zur Sünde und zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe, bloß um an ihnen seine Gerechtigkeit zu offenbaren, widerspricht der göttlichen Heiligkeit und Liebe, und ist daher von der Kirche feierlich verdammt worden [1]. Wer verloren geht, geht durch seine eigene Schuld verloren.

§. 48.

Vermehrung und Verlust der Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung kann vermehrt, vermindert und wieder verloren werden.

1. Sie kann vermehrt werden; denn die heilige Schrift sagt: „Wer gerecht ist, werde noch gerechter, und wer heilig ist, werde noch heiliger [2].“ Der heilige Augustinus, der die Rechtfertigung in die Liebe setzt, nennt die angefangene Liebe die angefangene Rechtfertigung, eine fortgeschrittene Liebe eine fortgeschrittene Rechtfertigung, eine große Liebe eine große Rechtfertigung, eine vollendete Liebe eine vollendete Rechtfertigung [3].

Sie wird aber vermehrt durch den öftern würdigen Empfang der heiligen Sacramente, durch die treue Erfüllung der Gebote Gottes und der Kirche, und durch jedes gute Werk, welches im Stande der Gnade verrichtet wird.

Um diese Vermehrung der Gerechtigkeit bittet die Kirche, wenn sie betet: „Verleihe uns, o Herr, die Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.“

2. Sie kann aber auch vermindert und verloren werden, denn die heilige Schrift sagt: „Wer stehe, der sehe, daß er nicht falle,“ und erklärt, „daß es Denen, die von den Unlauterkeiten der Welt wieder umstrickt worden, besser gewesen wäre, wenn

1) Konc. Trid. sess. VI. can. 17.
2) Offenb. 22, 11.
3) Im letzten Kap. seiner Schrift de nat. et grat.

sie den Weg der Wahrheit nicht erkannt hätten, als daß sie, nachdem sie ihn erkannt, wieder abweichen von dem heiligen Gebote, das ihnen gegeben ist [1])."

Vermindert wird die Rechtfertigung besonders durch Lauigkeit und Fahrlässigkeit in den Angelegenheiten seines Heiles und durch läßliche Sünden, verloren wird sie durch jede Todsünde. Gott zieht seine heiligmachende Gnade von uns zurück und verläßt uns, wenn wir ihn verlassen [2]).

§. 49.

Von dem Verdienste der im Stande der Rechtfertigung verrichteten guten Werke.

1. Wahrhaft gute und gottwohlgefällige Werke sind möglich; sie sind möglich, weil sie Gott vorgeschrieben hat, „denn Gott schreibt nichts Unmögliches vor, sondern indem er etwas befiehlt, fordert er auch, daß man thue, was man kann, und erflehe, was man nicht kann und hilft, daß man's kann [3])."

2. Gute Werke sind nothwendig; denn der Heiland sagt: „Jeder Baum, der keine guten Früchte bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen," und er wird am Gerichtstage nur Denjenigen die Krone der Seligkeit verleihen, die gute Werke verrichtet haben [4]).

3. Gute Werke sind verdienstlich.

Verdienst (meritum) wird diejenige Handlung genannt, der ein Lohn gebührt; verdienstlich vor Gott ist somit eine Handlung, der vor Gott ein Lohn gebührt: denn Verdienst und Lohn sind correlative Begriffe. Die Gottesgelehrten unterscheiden aber ein zwiefaches Verdienst im theologischen Sinne des Wortes: ein meritum de condigno und ein meritum de congruo; das erstere ist dasjenige, welchem um der Gerechtigkeit willen von Gott ein Lohn gebührt, in wiefern Gott der verdienenden Person einen solchen Lohn verheißen hat; das letztere ist dasjenige, dem der Gerechtigkeit wegen ein solcher Lohn nicht gebührt, indem Gott dafür einen solchen nicht verheißen hat, sondern das, wenn es einen Lohn erlangt, diesen lediglich der freigebigen Liebe und Güte Gottes verdankt.

---

1) Kor. 10, 12; 2 Petr. 2, 20—21.

2) Konc. Trid. sess. VI. cap. 11. „Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit. nisi ab eis prius deseratur."

3) A. a. O.

4) Matth. 7, 19; Matth. 25.

Die sogenannten Reformatoren läugneten, daß der Mensch sich ein eigentliches Verdienst (ein meritum de condigno) vor Gott erwerben könne; nach der Lehre des Glaubens darf dieses aber nicht geläugnet werden.

„Wenn Jemand behauptet, die guten Werke seien in dem Sinne Gottes Geschenke, daß sie nicht (zugleich) gute Verdienste des Gerechtfertigten selbst seien, oder der Gerechtfertigte selbst verdiene nicht wahrhaft durch die guten Werke, die vermöge der Gnade Gottes und des Verdienstes Jesu Christi, dessen lebendiges Glied er ist, durch ihn vollbracht werden, die Vermehrung der Gnade, das ewige Leben, und wofern er in der Gnade stirbt, des ewigen Lebens wirkliche Erlangung und auch die Vermehrung der himmlischen Glorie, der sei im Banne [1]."

Die heilige Schrift bestätigt diese Lehre auf's Vollkommenste, denn sie stellt z. B. das ewige Leben theils als Gnade, theils als Lohn dar, lehrt, daß „ein Jeder seinen eigenthümlichen Lohn empfangen werde nach seiner Arbeit," und daß den Gerechten dort „die Krone der Gerechtigkeit" hinterlegt sei [2].

Allerdings ist Gott an sich nicht schuldig, uns für unsere guten Werke seinen Lohn zu geben, aber wenn er einmal unsern guten Werken aus Gnade einen Lohn verheißen hat, so hat er uns damit auch ein Recht auf diesen Lohn verliehen, wenn wir übrigens die Bedingung, die er uns gesetzt hat, wirklich erfüllen. Zu diesen Bedingungen, daß ein Werk verdienstlich sei, gehören aber folgende:

a. Es muß wirklich ein gutes Werk sein, d. h. es muß sein ein Werk, das gut ist an sich und den Umständen nach, und das in einer guten Intention verrichtet ist.

b. Es muß im Stande der Gnade und auf den Antrieb des heiligen Geistes verrichtet sein; es folgt dieses aus den Worten des Heilandes: „Wie der Rebzweig keine Frucht bringen kann von sich selbst, wenn er nicht am Weinstocke bleibt, also auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt." Wir sind aber als Rebzweige mit Christus, dem Weinstocke, nur verbunden durch die heiligmachende Gnade; und nur durch die Kraft, welche aus Christus, als dem Haupte, beständig auf die Gerechten überströmt, und allen ihren Werken theils vorangeht, theils sie begleitet und ihnen nachfolgt, können unsere Werke verdienstlich sein.

---

1) Konc. Trid. sess. VI. c. 32.

2) Matth. 5, 12; 1 Kor. 3, 8; 2 Timoth. 4, 8.

Hieraus erhellt

α. daß die Lehre der Kirche von der Verdienstlichkeit der guten Werke uns durchaus keinen Anlaß zum Selbstvertrauen und zum Selbstruhme gibt, daß vielmehr „wer sich rühmen will, sich nur des Herrn rühmen darf;"

β. daß die heiligmachende Gnade selbst nicht verdient werden kann, eben so wenig, wie die actuellen Gnaden, die uns auf den Empfang der heiligmachenden Gnade vorbereiten.

Doch sind die guten, aus einem übernatürlichen Antriebe verrichteten Werke, die außer dem Stande der Gnade geschehen, nicht unnütz, noch viel weniger sündhaft, sondern sie bereiten vor auf die Rechtfertigung; es sind merita de congruo.

c. Die guten Werke müssen endlich, um verdienstlich zu sein, vom Menschen verrichtet werden, so lange er noch im Prüfungsstande (in statu viatoris) ist; dieß geht hervor aus der Parabel von den weisen und thörichten Jungfrauen (Matth. 20.) und aus den Worten des Heilandes: „Ich muß wirken, so lange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann [1])."

Es können mithin weder die Seelen im Reinigungsorte, noch die Heiligen im Himmel sich Verdienste mehr erwerben,

4. Es verdienen aber die guten Werke

a. die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und vorübergehende oder wirkliche Gnaden;

b. das ewige Leben und die Vermehrung der ewigen Glorie.

Das erste folgt aus den Worten des Heilandes: „Denn Jedem, der hat, wird gegeben, daß er in Ueberfluß habe [2])." Diese Worte nämlich, die in der Parabel von den Talenten vorkommen, können ihrem ganzen Zusammenhange nach nur diesen Sinn haben: wer die Gaben und Gnaden Gottes treu verwendet und (im Zustande der Gnade) damit Gutes thut, der empfängt als Lohn dafür noch größere Gnaden.

Das zweite folgt aus allen jenen Aussprüchen der heiligen Schrift, welche das ewige Leben als Lohn darstellen [3]).

---

1) Joh. 9, 4.
2) Matth. 25, 29.
3) Matth. 5, 12; 10, 32. 1 Kor. 3, 8. 2 Timoth. 4, 8.

5. Wenn der Gerechtfertigte die Gnade der Rechtfertigung verliert, wird er auch aller seiner Verdienste verlustig; doch leben diese wieder auf, wenn er die Gnade der Rechtfertigung wieder erlangt, denn was mit der Gnade Gottes gewirkt worden, ist ewiger Art.

Von den Gnadenmitteln.

§. 50.

Erklärung.

Gnadenmittel ist alles dasjenige, wodurch wir uns entweder auf den Empfang der Gnaden vorbereiten oder derselben wirklich theilhaftig werden. Solcher Gnadenmittel lassen sich drei aufführen: 1. das Gebet, 2. die Mitwirkung mit den empfangenen Gnaden, 3. die heiligen Sacramente.

In wie fern die Mitwirkung mit der empfangenen Gnade als Gnadenmittel betrachtet werden kann, ist im vorhergehenden §. bereits auseinandergesetzt worden; es bleibt daher nur noch zu reden vom Gebete und von den heiligen Sacramenten.

§. 51.

Das Gebet.

1. Das Gebet im engern Sinne (das Bittgebet) ist ein Mittel, von Gott wirkliche Gnaden zu erhalten; der römische Katechismus lehrt ausdrücklich, es sei das Gebet uns von Gott gleichsam als das nothwendige Werkzeug (tanquam instrumentum necessarium) verliehen worden, um dasjenige von ihm zu erlangen, was uns nothwendig ist[1]). Praktisch erkennt es die Kirche als solches an durch ihre eigenen unablässigen Gebete, wodurch sie Gott anruft, er möge allen unseren Handlungen durch seine Gnade zuvorkommen, sie durch seinen Beistand begleiten und uns verleihen, daß wir nur das verlangen, was ihm wohlgefällig, und daß wir nur das denken und thun, was recht ist. Durch die heilige Schrift wird diese Lehre bestätigt.

Unter andern geht sie klar hervor aus folgenden Aussprüchen des Herrn: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr den Vater in meinem Namen um etwas bitten werdet, so wird er es euch geben;" — und wie es an einer andern Stelle heißt:

---

1) P. 547.

„Bittet, so wird euch gegeben werden, suchet, so werdet ihr finden, klopft an, so wird euch aufgethan werden [1]).“

2. Gott weiß zwar, wessen wir bedürfen, ehe wir ihn darum bitten, deßungeachtet aber will er, daß wir ihn darum bitten, weil das Gebet, wie der römische Katechismus sich ausdrückt, ein so vorzügliches Mittel ist, unsern Glauben zu stärken, das Gefühl unserer Abhängigkeit von Gott auf unsere Liebe gegen ihn zu erwecken, und weil die flehentliche Bitte um die Gnaden uns für diese Gnaden selbst empfänglich macht.

3. Wegen der innigsten Gemeinschaft, in der alle Gläubigen mit einander stehen, werden uns auch auf die Fürbitte Anderer, besonders der Heiligen, Gnaden verliehen. Der Apostel empfiehlt sich daher stets der Fürbitte der Gläubigen und versichert sie hinwiederum auch seines Andenkens im Gebete. Hiermit in Verbindung steht die kirchliche Lehre von der Anrufung der Heiligen.

Die nothwendigen Eigenschaften des Bittgebetes lehrt die Sittenlehre kennen.

Von den heiligen Sacramenten.

§. 52.

Erklärung.

Die heilige Synode von Trient erklärt, daß mittelst der heiligen Sacramente jede wahre Gerechtigkeit theils in uns beginne, theils die begonnene in uns vermehrt, und wenn sie verloren worden, wieder hergestellt werde [2]). Die heiligen Sacramente erscheinen somit als die Mittel unserer Heiligung im eigentlichen Sinne, d. h. als diejenigen Werkzeuge, wodurch die heiligmachende Gnade uns wirklich mitgetheilt und die mitgetheilte in uns vermehrt wird.

Wir handeln über die heiligen Sacramente erst im Allgemeinen und dann über jedes einzelne Sacrament im Besondern.

Von den Sacramenten im Allgemeinen.

§. 53.

Begriff eines christlichen Sacramentes. Jüdische Sacramente und Sacramentalien.

1. Bei alten Profanscribenten bezeichnet das Wort sacramen-

---

1) Joh. 16, 23; Matth. 7, 7.
2) Sess. VII. Proem.

tum den Pfandschilling, den die beiden procedirenden Parteien zu erlegen hatten, auch bezeichnet es den Soldateneid oder den Eid überhaupt. Im heutigen kirchlichen Sprachgebrauch aber versteht man unter einem Sacramente ein von Gott zu unserer Heiligung eingesetztes äußeres und wirksames Zeichen einer innern Gnade oder, nach der Erklärung des römischen Katechismus, ein sinnliches Zeichen, welches in Kraft göttlicher Anordnung Uebersinnliches, Heiligkeit und Gerechtigkeit, nicht nur veranschaulicht, sondern auch bewirkt (res sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae, tum efficiendae vim habet).

Aus dieser Erklärung ergibt sich von selbst der Unterschied a. zwischen einem christlichen Sacramente und andern heiligen Zeichen, den Bildern der Heiligen, den Crucifixen u. dergl. Denn die letzteren veranschaulichen uns den dadurch angedeuteten Gegenstand, das Sacrament veranschaulicht aber nicht allein die dadurch bezeichnete Gnade, sondern bewirkt sie auch zugleich, es ist nicht bloß ein äußeres, sondern auch ein wirksames Zeichen (signum efficax).

b. Der Unterschied zwischen den christlichen Sacramenten und den jüdischen Sacramenten. Die jüdischen Sacramente (Beschneidung, Reinigung u. a.) waren bloße Andeutungen und Vorbilder des Künftigen, und wirkten nicht als solche oder durch sich selbst, sondern nur durch dasjenige, worauf sie Beziehung hatten, indem sie die lebendige Hoffnung auf den künftigen Erlöser und seine Sacramente theils weckten, theils ausdrückten und bethätigten; die christlichen Sacramente aber wirken durch sich selbst, oder, wie die Gottesgelehrten sich ausdrücken, ex opere operato, d. h. kraft der Einsetzung Christi und nicht kraft der Thätigkeit des Empfängers.

c. Der Unterschied zwischen den christlichen Sacramenten und den Sacramenten der Kirche oder den Sacramentalien. Unter Sacramentalien versteht man jene kirchlich eingesetzten Handlungen, wodurch unter Verrichtung von Gebeten und Ceremonien Personen oder Gegenstände für den göttlichen Dienst bestimmt oder gewisse Gnaden über dieselben von Gott herabgefleht werden (die verschiedenen Segnungen von Wasser, Brod, Salz, Oel u. s. w.). Sie unterscheiden sich von den christlichen Sacramenten α. durch das Wie und β. durch das Was ihrer Wirksamkeit. Sie unterscheiden sich von ihnen durch das Wie ihrer Wirksamkeit, denn während die Sacramente kraft ihrer göttlichen Einsetzung und zwar jedesmal auf unfehlbare Weise wirken, wenn der Empfänger der Gnadenwirkung nur kein Hinderniß entgegensetzt (non ponentibus obicem

sagt die heilige Synode von Trient) [1]), so erfordern die Sacramentalien zu ihrer Wirksamkeit ein größeres Maaß eigener Thätigkeit von Seiten des Empfängers, indem die Kirche dadurch den Gläubigen bestimmte Gnaden nur fürbittweise zuwendet. Sie unterscheiden sich aber auch von den christlichen Sacramenten durch das Was ihrer Wirksamkeit; es wird z. B. von keiner einzigen Segnung behauptet, daß sie den Menschen aus dem Stande des geistigen Todes in den Stand des geistigen Lebens erhebe, oder daß sie die Todsünde tilge und dem Empfänger die heiligmachende Gnade überbringe. Vielmehr werden als Wirkungen derselben von den Gottesgelehrten nur folgende bezeichnet: 1. die Tilgung der läßlichen Sünden und der noch übrigen zeitlichen Strafen; 2. Hemmung oder Beschränkung des Einflusses böser Geister; 3. Erlangung actueller Gnaden; 4. Herstellung der körperlichen Gesundheit und Erlangung anderer zeitlicher Wohlthaten, sofern sie dem Seelenheile des Menschen nicht zuwider sind.

2. Bei den christlichen Sacramenten kommen der Anfangs aufgestellten Erklärung zufolge drei wesentliche Stücke in Betracht:

a. die göttliche Einsetzung; b. das äußere Zeichen; c. die durch dieses äußere Zeichen angedeutete und daran unmittelbar geknüpfte innere übernatürliche Wirkung.

Wir handeln erst über diese drei Punkte im Allgemeinen, und knüpfen daran noch einige nothwendige Bemerkungen über Ausspender und Empfänger der Sacramente und über ihre Siebenzahl.

§. 54.

Die göttliche Einsetzung der Sacramente und Zweck der Einsetzung.

1. Urheber und Anordner der Sacramente ist und kann nur Gott allein sein, denn nur der Herr der Natur kann mit natürlichen Gegenständen solche übernatürliche, die Seele heiligende Kräfte und Gnaden verbinden.

2. Da Jesus Christus die uns verdiente Gnade auch ohne Vermittlung solcher äußeren Zeichen mittheilen konnte, entsteht die Frage, was ihn bewogen habe, diese äußeren sichtbaren Zeichen einzusetzen. Nach der Erklärung des römischen Katechismus wollte er dadurch

---

1) Sess. VII. can. 6.

a. der Schwachheit des Menschen, der nach einem Theile seines Wesens der Sinnenwelt angehört, zu Hülfe kommen und durch diese sinnlichen Zeichen ihn vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen erheben;

b. dem Menschen die Wahrhaftigkeit seiner Verheißungen desto mehr verbürgen;

c. durch sie als sichtbare Kanäle die uns verdiente Gnade auf uns überströmen lassen und so jedem Einzelnen sie zuwenden;

d. den Gläubigen äußere Kenn- und Bekenntnißzeichen geben;

e. den Hochmuth des Menschen demüthigen; denn wie der Mensch sich durch die Sünde der Knechtschaft der sinnlichen Welt überantwortet hatte, so sollte er nun auch der Vermittlung dieser sinnlichen Welt bedürfen, um sich über sie wieder zu erheben.

§. 55.

Das äußere Zeichen und die kirchlichen Ceremonien.

1. Das von Christus angeordnete, die Wirkung des Sacramentes veranschaulichende äußere Zeichen besteht aus der sichtbaren Handlung (Abwaschung mit Wasser, Salbung mit Oel, Händeauflegung), welche die Materie oder das Element des Sacramentes genannt wird, und aus dem diese sichtbare Handlung begleitenden und sie deutenden vernehmbaren Worte, Form des Sacramentes genannt. Beide, Materie und Form, gehören wesentlich zusammen. „Nimm das Wort hinweg," sagt der heilige Augustinus[1]), „was ist das Wasser anders als Wasser? Es kommt das Wort zum Element, und es wird ein Sacrament."

2. Dem von Christus selbst angeordneten äußeren Zeichen hat die Kirche bei Ausspendung der Sacramente kraft der dazu vom Herrn empfangenen Vollmacht gleich von den ersten Zeiten her mehrere sinnvolle Ceremonien hinzugefügt, um durch dieselben die Ausspendung der Sacramente desto feierlicher zu machen, die hohe Würde derselben und ihre besondern Wirkungen den Gemüthern der Gläubigen desto tiefer einzuprägen, und das gläubige und liebevolle Vertrauen desto mehr in ihnen zu erwecken.

§. 56.

Die innere Wirkung der Sacramente und deren Unterschied.

1. Die Sacramente haben erstens eine gemeinsame Wirkung, die Ertheilung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

---

1) In Joan. LXXX.

Diejenigen, welche die heiligmachende Gnade ertheilen, werden, da sie im Zustand des geistigen Todes empfangen werden, Sacramente der Todten genannt (Taufe und Buße); diejenigen, welche die heiligmachende Gnade vermehren und nur von Denen empfangen werden dürfen, die zum geistigen Leben bereits erweckt sind, heißen Sacramente der Lebendigen. Nebst dieser allen gemeinsamen Wirkung ertheilen die Sacramente je für die besondern Verhältnisse und Lebenslagen, wofür sie eingesetzt sind, noch besondere Gnaden, wie sich später bei jedem einzelnen näher zeigen wird.

2. Einige Sacramente dürfen im Leben nur einmal empfangen werden, weil sie nach dem Ausdrucke der heiligen Synode von Trient[1]) „der Seele einen Charakter, d. i. ein geistiges unauslöschliches Kennzeichen eindrücken" (in der Seele eine besondere Wirkung hervorbringen, die nie wieder verloren werden kann): die Taufe, Firmung und Priesterweihe; alle anderen aber sind wiederholbar.

3. Endlich unterscheiden sich die Sacramente noch in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit und Würde. Einige sind so nothwendig, daß ordentlicher Weise das Heil ohne sie nicht erlangt werden kann (necessaria sunt necessitate medii), nämlich die Taufe für alle Menschen, die Buße für die Wiedergefallenen. Die anderen sind nothwendig durch die Nothwendigkeit des Gebotes (necessitate praecepti), d. i. ihr Empfang ist zur Erlangung des ewigen Lebens nicht absolut erforderlich, darf aber ohne schwere Sünde aus Gleichgültigkeit nicht hintangesetzt werden. Zwei Sacramente, die Ehe und Priesterweihe, sind für besondere Stände eingesetzt. Durch die höchste Würde ausgezeichnet ist das heilige Altarssacrament.

§. 57.

Ausspender und Empfänger der Sacramente; die Erfordernisse zur gültigen Ausspendung und zum würdigen Empfange.

1. Gott, welcher die Sacramente angeordnet und selber unsichtbar in ihnen und durch sie wirkt, läßt sie sichtbarer Weise ausspenden durch die Diener seiner Kirche, welche dazu in der heiligen Priesterweihe die Vollmacht erhalten. Nur die heilige

1) Sess. VII. can. 9.

Taufe kann im Falle der Noth von jedem Menschen gespendet werden.

2. Da die Diener der Kirche bei der Verwaltung der heiligen Geheimnisse nicht ihre eigene Person, sondern die Person Christi vertreten, so wird selbst durch ihre persönliche Unwürdigkeit die Wirksamkeit der Sacramente weder vernichtet noch geschwächt; vielmehr ist zur gültigen Ausspendung derselben ihrerseits nur erforderlich, daß sie die von Christus angeordnete Form und Materie anwenden und die Absicht haben, dasjenige zu thun, was bei der Verwaltung der Sacramente die Kirche thut. Dieser Grundsatz ward in der Kirche von jeher festgehalten und besonders durch den heiligen Augustinus gegen die Donatisten mit Nachdruck vertheidigt. Doch machen sich Diejenigen, die im Stande der Ungnade die Sacramente ausspenden, einer neuen schweren Sünde schuldig, eines Sacrilegiums; denn das Heilige soll heilig behandelt werden.

3. Empfänger der Sacramente ist jeder Mensch; das Recht zum Empfange aller übrigen verleiht die heilige Taufe. Um aber die von Gott in die Sacramente niedergelegten Gnaden wirklich zu empfangen, muß natürlich der Empfänger sich dafür empfänglich gemacht haben, oder, wie die heilige Synode von Trient sich ausdrückt, er darf der Gnade kein Hinderniß (obicem) setzen [1]).

Dieses Entfernen des Hindernisses oder das sich empfänglich Machen für die Gnade geschieht insbesondere durch die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, durch aufrichtige Reue über die begangenen Sünden und, wo die Gnade der Rechtfertigung bereits erlangt ist, durch das Verlangen nach vollkommnerer Heiligung und innigerer Verbindung mit Gott. Nur die unmündigen Kinder werden ohne alle Vorbereitung der Taufgnade theilhaftig.

§. 58.

Die Siebenzahl der Sacramente.

Nach der Lehre der Kirche gibt es sieben Sacramente, nicht mehr und nicht weniger [2]). Läßt sich auch aus der heiligen Schrift

1) «Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non *ponentibus obicem* non conferre . . . anathema sit.» Sess. VII. de sacr. can. 6.

2) «Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo, Domino nostro, instituta, aut esse plura vel pauciora quam

diese Siebenzahl nicht streng nachweisen, so ist doch der Glaube daran in der Kirche so alt, als die Kirche selbst, wie schon aus dem Umstande hervorgeht, daß nicht nur die griechische Kirche, sondern auch solche orientalische christliche Gemeinschaften, die sich schon vor vierzehnhundert Jahren von der Kirche abgelöst haben, die Siebenzahl stets festhielten.

Auch entspricht auf höchst bedeutungsvolle Weise diese Siebenzahl dem Verlaufe und den Hauptabschnitten unserer irdischen Pilgerbahn, um diese in das höhere himmlische Leben umzubilden und zu verklären. Der leiblichen Geburt für die Erde entspricht die durch die heilige Taufe vollzogene geistliche Wiedergeburt für den Himmel. Damit der Getaufte, wofern er so unglücklich war, die ihn für den Himmel befähigende Taufgnade durch die Sünde wieder zu verlieren, nicht hoffnungslos ewigem Tode preisgegeben sei, ward von Gottes unendlicher Güte das heilige Bußsacrament eingesetzt. Zur Bestehung der in den reifenden Jahren sich verstärkenden Gefahren des Weltlebens wird uns in der heiligen Firmung auch eine verstärkte himmlische Kraft durch den heiligen Geist geboten. Die in spätern Jahren zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes eingegangene irdische eheliche Verbindung verklärt sich durch das Sacrament der Ehe zu einer höheren, das Verhältniß Christi zu seiner Kirche abbildenden unauflöslichen Vereinigung. Der Ehe als der Bedingung des staatlichen und gesammten irdischen Lebens entspricht als die Bedingung des gesammten kirchlichen und christlich-religiösen Lebens die heilige Priesterweihe. Dem das ganze Leben hindurch zur Stärkung und Erhaltung des Körpers unentbehrlichen vergänglichen Brode steht das unvergängliche Brod gegenüber, womit Christus im heiligen Abendmahle das ganze Leben hindurch unsere Seele speis't. Für den entscheidenden Augenblick endlich, wo unsere Seele sich von den Banden des Leibes losreißt, um vor ihren ewigen Richter hinzutreten, bereitet die heilige Oelung vor.

---

septem, videlicet, baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit.» **Sess. VII. de sacr. can. 1.**

Von den Sacramenten im Besondern.

Die heilige Taufe (sacramentum baptismi).

§. 59.

Begriff und göttliche Einsetzung derselben.

1. Die heilige Taufe ist dasjenige Sacrament, worin der Mensch durch das Wasser und das Wort Gottes von der Erbsünde, und wenn er solche vor der Taufe begangen, von allen persönlichen Sünden gereinigt und in Jesu Christo als eine neue Kreatur zum ewigen Leben wiedergeboren und geheiligt wird.

2. Die göttliche Einsetzung dieses Sacramentes ergibt sich aus den Worten des Heilandes an die Apostel: „Gehet hin in alle Welt, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes [1].“ Diesem göttlichen Auftrage gemäß haben die Apostel, nach Zeugniß zahlreicher Schriftstellen, dieses Sacrament wirklich ausgespendet und zu dessen Empfange unablässig aufgefordert. Eben so ihre Nachfolger alle Jahrhunderte hindurch.

3. Die gewöhnlichsten andern Bezeichnungen, die die heiligen Väter diesem Sacramente beilegen, sind: das Sacrament des Glaubens; die Erleuchtung; die Reinigung; Bad der Wiedergeburt; Bad schlechthin; Thüre des Heils (janua salutis) [2].

§. 60.

Das äußere Zeichen.

Die entfernte Materie (materia remota) der heiligen Taufe ist natürliches Wasser; die nächste Materie (materia proxima) ist die Abwaschung mit natürlichem Wasser. Früher wurde der Täufling gewöhnlich in's Wasser eingetaucht, seit dem vierzehnten Jahr-

---

1) Matth. 28, 19.

2) Die Taufe als bloßes Symbol war unter den Juden schon vor Christus im Gebrauche; sie geschah an Denjenigen, die vom Heidenthum zum Judenthum übertraten. Das Alter oder die erste Entstehung dieser Proselytentaufe läßt sich nicht genau mehr bestimmen. Später taufte auch Johannes und zwar zur Vorbereitung auf Christum, der die Taufe zur Würde eines Sacramentes erhob und sie zu einer Feuer- und Geistestaufe umschuf, vergl. Matth. 3, 11.

hunderte aber ward es üblich, das Wasser dem Täufling dreimal auf's Haupt zu gießen.

Die Form des Sacramentes besteht in den diese Handlung begleitenden Worten: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes." Ohne Anwendung der benannten Materie und Form kann nach der ausdrücklichen auf Schrift und Tradition gestützten Lehre der Kirche die Taufe gültig nicht ertheilt werden [1]).

§. 61.

Innere Wirkungen.

1. Die heilige Taufe bewirkt Vergebung der Erbsünde (bei Erwachsenen auch der persönlichen Sünden) und die Erlassung aller Sündenstrafen.

a. Daß die Taufe die Vergebung der Erbsünde bewirkt, erhellt aus der bei Joh. 3. mitgetheilten Unterredung des Herrn mit Nicodemus, wonach die Wiedergeburt das durch die fleischliche Geburt gesetzte Hinderniß des Eintrittes in's Himmelreich aufhebt; dieses Hinderniß ist aber eben die Erbsünde.

b. Daß die Taufe auch die persönlichen Sünden tilgt, folgt aus Apst. 2, 38.: „Thuet Buße, und ein Jeder von Euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden und ihr werdet empfangen die Gabe des heiligen Geistes;" desgleichen aus Apst. 22, 16., wo dem Saulus gesagt wird: „Laß dich taufen und wasche deine Sünden ab, nachdem du angerufen seinen Namen." An beiden Stellen sind unter den Sünden doch gewiß auch persönliche inbegriffen.

c. Endlich werden durch die Taufe alle, auch alle zeitlichen Sündenstrafen erlassen; denn die heilige Synode von Trient erklärt, die Wiedergebornen seien so rein und unbefleckt, daß sie als solche nichts vom Eintreten in's Himmelreich zurückhalte; daher auch die Kirche den Getauften niemals Bußwerke auferlegt hat, um dadurch für die zeitlichen Strafen der vor der Taufe begangenen Sünden etwa noch genug zu thun.

d. Die Begierlichkeit bleibt zwar auch im Getauften noch zu-

---

1) Wenn in der heiligen Schrift einigemal von einer Taufe im Namen Jesu geredet wird (Apst. 2, 38; 8, 12; 19, 5.), so ist hierunter nach der Auslegung der heiligen Väter nichts anders zu verstehen, als die von Christus eingesetzte Taufe, im Gegensatze zu der Johanneischen.

rück, aber nicht als etwas an sich Sündhaftes oder Strafbares, sondern nur als Veranlassung zum Kampfe und zu einem um so herrlicheren Siege. Ebenso werden uns auch mit dem leiblichen Tode die mannigfachen Leiden und Unbequemlichkeiten dieses Lebens zurückgelassen, damit wir an ihnen nach dem Ausdrucke des römischen Katechismus gleichsam eine Saat und einen Stoff der Tugend haben möchten, um dadurch eine um so reichlichere Frucht der Verherrlichung und größere Belohnungen zu erlangen.

2. Aber die Taufe befreit uns, wie der römische Katechismus sagt, nicht bloß von den uns anhaftenden Uebeln der Sünde, sondern schmückt uns zugleich mit ausgezeichneten Gütern und Gaben. Unsere Seele wird nämlich dadurch wieder mit der göttlichen (heiligmachenden) Gnade erfüllt, durch die wir zu Gerechten und zu Kindern Gottes gemacht und zu Erben des ewigen Heiles eingesetzt werden, insbesondere wird uns eingegossen der Glaube, die Hoffnung und die Liebe.

So lehrt Schrift und Tradition. Eine völlige Umwandlung oder Erneuerung durch den uns eingegossenen heiligen Geist lehrt die Schrift in folgenden Worten: „Gott hat nicht wegen der Werke der Gerechtigkeit, die wir gethan, sondern nach seiner Barmherzigkeit uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er reichlich auf uns ausgegossen hat durch Jesum Christum, unsern Heiland, daß wir gerechtfertigt durch seine Gnade, Erben seien nach der Hoffnung des ewigen Lebens [1]."

Statt einzelner Zeugnisse aus den heiligen Vätern führen wir hier die schon seit dem zweiten Jahrhunderte mit der Taufhandlung verbundenen kirchlichen Ceremonien an, die den steten Glauben der Kirche an die erhabenen Wirkungen dieses Sacraments deutlich genug bezeichnen:

„Wie der Herr einst durch eine Mischung von Speichel und Staub die sittliche Taubheit eines Menschen heilte, so wird jene Mischung auch bei der Taufe angewendet, um die übersinnliche Thatsache zu bezeichnen, daß die geistigen Organe nun für die Geheimnisse des Reiches Gottes aufgeschlossen seien; eine brennende Kerze deutet an, daß nun wirklich göttliches Licht von oben herab in den Geist hineinfalle, und die Finsterniß der Sünde in eine himmlische Klarheit sich verwandelt habe. Bezeichnet das Salz den Weisen, der von der Thorheit dieser Welt befreit ist, so die Salbung mit Oel den neuen Priester, denn ein jeder Christ ist, im gei-

---

1) Tit. 3, 5. 7.

stigen Sinne des Wortes, Priester, der in das innerste Heiligthum eingetreten, und mit Gott in Christo Jesu die lebendigste Gemeinschaft erneuert hat, und das weiße Gewand, daß der Gläubige, rein gewaschen im Blute des Lammes, die Unschuld, die er im ersten Adam verloren und im zweiten wieder gewonnen, fortan bewahren wolle bis zur Wiederkunft des Herrn. Es drängt sich Bild auf Bild, um in der mannigfachsten Weise die Eine Idee auszudrücken, daß eine völlige, fortdauernde Umwandlung vorgehen, und ein neues bleibend höheres Dasein beginnen solle, daher denn auch deßwegen unter Anderen die Taufe nicht wiederholt wird [1])."

3. Die Taufe führt uns ein in die Gemeinschaft Christi und der Heiligen. Wie nämlich, bemerkt der römische Katechismus [2]), vom Haupte eine Kraft ausströmt, wodurch die einzelnen Glieder des Leibes zur geschickten Ausführung ihrer eigenthümlichen Verrichtungen hinbewegt werden: also gießt sich auch aus der Fülle Christi, unsers Herrn, auf Alle, die gerechtfertigt werden, eine göttliche Kraft und Gnade aus, die uns zur Uebung aller unserer christlichen Pflichten tauglich macht.

Und da Christus in der heiligen Schrift das Haupt der Kirche und diese sein Leib genannt wird, die Glieder eines Leibes aber alle unter einander in engster Verbindung stehen, so werden wir durch die Taufe auch mit allen wahren Gliedern der Kirche in die innigste Gemeinschaft versetzt, welche die Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum) genannt wird. Dieselbe besteht in der Gemeinschaft der geistigen Güter und des geistigen Lebens überhaupt, dergestalt, daß das von dem Einen vermöge der Kraft Christi Erlittene, Erbetete, Erstrebte, und überhaupt irgendwie Verdiente ein geistiges Gemeingut für Alle wird und in seinen Wirkungen sich auch auf alle andern Glieder fortleitet, gleichwie die Kraft und Gesundheit eines Gliedes am menschlichen Körper auch auf die andern wohlthuend und fördernd fortwirkt, und ebenso das Leiden des einen auch vom andern schmerzlich mitempfunden wird. Zu dieser Gemeinschaft der Heiligen, welche die Kirche im achten Artikel des apostolischen Symbolums lehrt, gehören alle lebendigen Glieder am Leibe Jesu Christi, nämlich 1. alle durch die Liebe mit Christus und unter sich verbundenen Rechtgläubigen auf Erden (die streitende Kirche); 2. die Vollendeten im Himmel (die triumphirende Kirche); 3. die Seelen im Reinigungsorte (die leidende Kirche)[3]).

---

1) Möhlers Symb. S. 276.

2) S. 215.

3) Auch in der Schrift ist diese Lehre von der Gemeinschaft der Hei-

Die todten, d. i. die der Gnade Gottes beraubten Glieder der Kirche haben zwar, weil sie nicht in der Liebe sind, an dem gemeinschaftlichen Liebesleben auch keinen Antheil; doch können sie, da sie noch immer Glieder der Kirche sind, zum Leben der Gnade wieder zurückkehren und werden hiezu durch die Fürbitte der Heiligen im Himmel und der Gerechten auf Erden kräftig unterstützt.

4. Der Getaufte erhält durch die Taufe das Recht auf alle Gnaden und Heilsmittel der Kirche.

5. Endlich drückt die Taufe der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen (character indelebilis) ein.

§. 62.

Nothwendigkeit der heiligen Taufe (auch für die unmündigen Kinder).

1. Die heilige Taufe ist das einzige ordentliche Mittel der Wiedergeburt und mithin nothwendig zur Erlangung der Seligkeit [1]. Ausgesprochen ist diese Nothwendigkeit in den Worten Christi: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann nicht eingehen in's Reich Gottes [2];" ebenso in den Lehren und dem Benehmen der Apostel und in der ununterbrochenen mündlichen Ueberlieferung.

2. Auch für die unmündigen Kinder ist die Taufe das nothwendige Mittel zur Seligkeit, denn a. die Taufe ist für die Unmündigen das einzige Mittel der Tilgung der Erbsünde; b. die Aussprüche des Heilandes über die Nothwendigkeit der heiligen Taufe lauten allgemein und beziehen sich auf alle Menschen ohne Ausnahme; c. endlich spricht dafür die mündliche Ueberlieferung und die stete Uebung der Kirche. „Wer da behauptet," schreibt der

---

ligen klar ausgesprochen. So schreibt der heilige Johannes 1. Br. 1, 3.: „Was wir gesehen und gehört, verkündigen wir euch, auf daß ihr Gemeinschaft mit uns habet, und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus." Dahin sind auch zu beziehen die Worte des Psalmisten (Ps. 118.): „Ich bin theilhaft aller Derer, die dich fürchten." Besonders aber gehört hierher das ganze 12. Kap. des I. Briefes an die Korinther, wo das für die Kirche gewählte Bild des menschlichen Leibes so schön durchgeführt ist.

1) Konc. Trid. sess. VII. de sacr. can. 5.

2) Joh. 3, 5.

heilige Augustinus, „daß auch die unmündigen Kinder in Christo beseligt werden, die ohne Theilnahme an seinem Sacramente aus diesem Leben scheiden, der widerspricht in Wahrheit nicht nur der apostolischen Lehre, sondern verurtheilt auch die ganze Kirche, indem man gerade deßhalb die Taufe der Kinder beschleunigt, weil unzweifelhaft geglaubt wird, daß sie auf eine andere Weise in Christo gar nicht gerettet werden können [1].“ Gestützt auf solche Beweisgründe hat die Kirche die entgegengesetzte Lehre der Pelagianer, Anabapisten u. a. auf der Synode von Trient als Irrlehre verworfen [2].

3. Die ohne Taufe dahinsterbenden Kinder können nicht selig werden, denn nichts Beflecktes kann in's Himmelreich eingehen. Sie erleiden jedoch nicht die Strafe der Qual (poena sensus), wie Diejenigen, die mit persönlichen Todsünden behaftet aus diesem Leben scheiden, sondern nur die Strafe des Verlustes (poena damni).

4. Bei den Erwachsenen kann die heilige Taufe im Falle der Unmöglichkeit ihres Empfanges ersetzt werden durch die Bluttaufe (baptismus sanguinis) und die Begierdetaufe (baptismus flaminis). Die Bluttaufe besteht in der Hingebung seines Lebens um Christi willen; sie erfordert wenigstens die unvollkommene Liebe und Reue und das Verlangen nach dem Empfange des heiligen Sacraments der Taufe. Es sprechen für dieselbe die Worte des Heilandes: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es finden [3],“ so wie der stete Glaube der Kirche, die auch die nichtgetauften Martyrer als Heilige verehrt. Die Begierdetaufe besteht in der vollkommenen Liebe Gottes, mit der sich jedoch ebenfalls das Verlangen nach dem Empfange des heiligen Sacraments der Taufe verbinden muß. In der heiligen Schrift heißt es nämlich: „Derjenige, welcher Gott liebt, ist aus Gott geboren und kennet Gott [4]“, und unter den heiligen Vätern sagt der heilige Ambrosius in seiner Leichenrede auf den als Katechumenus verstorbenen Kaiser Valentinian: „Wenn die Martyrer durch ihr Blut abgewaschen werden, so hat diesen seine Frömmigkeit und sein guter Wille abgewaschen.“

---

1) Epist. 166.
2) Sess. VII. de bapt. c. 12. 13.
3) Matth. 16, 25.
4) 1 Joh. 4, 7.

§. 63.

Empfänger und Ausspender.

1. Jeder noch nicht getaufte Mensch, der noch in diesem Erdenleben sich befindet (der Erwachsene sowohl wie der Unmündige), kann die heilige Taufe empfangen. Der Unmündige, der ohne sein persönliches Zuthun in den Stand der Ungnade versetzt worden, wird auch ohne sein persönliches Zuthun durch die heilige Taufe in den Stand der Gnade versetzt. Bei den Erwachsenen aber ist zum würdigen Empfange dieses Sacraments erforderlich a. die freiwillige Einwilligung und b. die oben näher bezeichnete Vorbereitung zur Rechtfertigung, weßhalb bei ihnen das Katechumenat der Taufe vorangeht.

2. Die ordentlichen Ausspender der Taufe sind die Bischöfe und Priester, die außerordentlichen die Diakonen; im Falle der Noth kann jeder Mensch die Taufe gültig verrichten.

§. 64.

Taufbund, Taufpathe.

1. So ausgezeichnet die Gnaden sind, deren wir in der heiligen Taufe gewürdigt werden, so groß sind auch die durch dieselbe übernommenen Verpflichtungen.

Wie Gott in der Taufe uns als seine Kinder und Erben in Gnaden annimmt, so versprechen wir unsererseits, ihn alle Tage unsers Lebens als unsern höchsten Herrn und Vater anzuerkennen und über Alles zu lieben.

Und wie wir durch die Taufe zu Gliedern der Kirche aufgenommen werden, so versprechen wir unsererseits, auch lebendige Glieder dieser Kirche zu sein, ihren Geboten zu gehorchen und ihre Gnadenmittel gewissenhaft zu benutzen.

2. Dieser gleichsam mit Gott geschlossene Bund wird Taufbund genannt. Als Zeugen und Bürgen des Taufgelübdes werden nach einer uralten, von den Aposteln hergeleiteten, Sitte Taufpathen zugezogen (patrini, früher auch susceptores, sponsores, fidejussores genannt), welche im Namen des unmündigen Täuflings das Glaubensbekenntniß und das Taufversprechen abzulegen und die Eltern in der religiösen Erziehung desselben zu unterstützen oder zu vertreten haben.

Wie nämlich nach der Bemerkung des römischen Katechismus die leiblich Neugebornen noch einer zarteren Pflege und eines

besonderen Schutzes bedürfen, so bedürfen auch die geistlich Wiedergebornen noch einer unterstützenden Fürsorge, daß sie die Vorschriften der christlichen Religion sorgfältig kennen lernen, und denselben ihrem Versprechen gemäß treu nachkommen. Ungläubige und Irrgläubige sind daher auch zu Taufpathen nicht geeignet.

Da das Verhältniß des Taufpathen zum Getauften wie das eines geistlichen Vaters zu einem geistlichen Kinde ist, so wird dadurch zwischen beiden eine geistliche Verwandtschaft und ein Hinderniß der Ehe gegründet.

Die heilige Firmung (sacramentum confirmationis).

§. 65.

Begriff und göttliche Einsetzung derselben.

1. Die Firmung ist dasjenige Sacrament, in welchem der Getaufte durch die Salbung mit dem heiligen Chrisam und die Händeauflegung des Bischofs den heiligen Geist empfängt, um seinen Glauben desto standhafter zu bekennen und im Lichte dieses Glaubens desto vollkommner zu wandeln.

Die sonstigen Namen, womit dieses Sacrament von der hl. Schrift und von den hl. Vätern benannt wird, erklären sich aus dieser Begriffsbestimmung von selbst: Befestigung (βεβαίωσις, confirmatio), Vollendung (τὸ τέλειον, perfectio), Siegel (σφραγίς, signaculum), Geheimniß des hl. Geistes (mysterium spiritus sancti), Handauflegung (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, impositio manuum), Salbung (μύρον, χρίσμα, unctio).

2. Die Firmung ist ein wahres und eigentliches Sacrament des n. B. [1]).

a. Findet sich auch in der heiligen Schrift die göttliche Einsetzung derselben nicht ausdrücklich erwähnt, so läßt sie sich doch leicht daraus erschließen; Apostg. 8, 14—18. heißt es: „Als aber die Apostel, die in Jerusalem waren, hörten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie den Petrus und Johannes zu ihnen; da diese gekommen waren, beteten sie für sie, damit sie den heiligen Geist empfingen; denn er war noch über keinen derselben gekommen, sondern sie waren nur getauft im Na-

---

1) «Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum, aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant, a. s.» Conc. Trid. sess. VII. de conf. c. 1.

men des Herrn Jesu. Da legten sie ihnen die Hände auf und sie empfingen den heiligen Geist." Eben so legte auch Paulus nach Apstg. 18, 5—6. den schon getauften Gläubigen zu Ephesus die Hände auf, um ihnen den heiligen Geist zu ertheilen.

Nach diesen Stellen haben die Apostel durch ein besonderes, von der Taufe verschiedenes, äußeres Zeichen, nämlich durch die mit Gebet verbundene Händeauflegung [1]), den schon Getauften den heiligen Geist ertheilt, d. h. sie haben die Firmung als ein wahres Sacrament ausgespendet. Wenn nun die Apostel die Firmung als ein Sacrament ausspendeten, so mußte sie auch von Christus als ein solches eingesetzt sein, denn die Apostel waren nur die Verwalter, nicht die Anordner der göttlichen Geheimnisse.

b. Durch die Tradition wird das Gesagte bestätigt.

Der heilige Cyprianus schreibt: „Auch gesalbt muß der Getaufte werden, auf daß er im Stande sei, durch den Empfang des Chrisma, d. i. durch die Salbung, ein Gesalbter des Herrn zu sein und die Gnade Christi in sich zu erfüllen [2]).

Der Papst Urbanus (gegen das Jahr 227) sagt in einem Briefe an alle Christen: „Alle Gläubigen sollen durch die Handauflegung des Bischofs nach der Taufe den heiligen Geist empfangen, daß sie vollkommen als Christen erfunden werden, weil, indem der heilige Geist eingegossen wird, das gläubige Herz sich zur Weisheit und Standhaftigkeit erweitert."

Desgleichen erklärt der heilige Augustinus, es dürfe aus dem Aufhören der Sprachengabe nicht gefolgert werden, daß den Getauften durch die Handauflegung des Bischofs nun nicht mehr der heilige Geist ertheilt werde, indem jenes außerordentliche Gnadengeschenk nur für die ersten Zeiten der Kirche zu ihrer weiteren Ausbreitung angeordnet gewesen sei [3]).

Endlich äußert sich hierüber auch der heilige Hieronymus mit folgenden Worten: „Weißt du nicht, daß es kirchlicher Gebrauch ist, den Getauften nachher die Hände aufzulegen und so den heiligen Geist auf sie herabzurufen? Du fragst, wo dieß geschrieben sei? In der Apostelgeschichte. Aber wenn auch das Ansehen der heiligen Schrift nicht vorläge, so würde doch die Uebereinstimmung der ganzen Welt in diesem Punkte die Stelle eines Gebotes vertreten [4])."

Man darf nicht etwa einwenden, daß in den ersten Zeiten

---

1) Aus der Tradition geht hervor, daß damit auch die Salbung verbunden worden; auch 2 Kor. 1, 21—23., wo der Salbung ausdrücklich erwähnt ist, wird von den heiligen Vätern auf die Firmung bezogen: „Gott aber ist es, der uns sammt euch in Christo befestigt und uns gesalbt hat, der uns auch das Siegel aufgedrückt hat, und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat."

2) Epist. 70. ad Januar.

3) Tract. VI. in epist. Joan.

4) Adv. Lucifer. c. 6.

der Kirche die Firmung mit der Taufe verbunden gewesen und somit nicht als ein besonderes Sacrament anerkannt worden sei. Taufte der Bischof selbst, so war sie wohl damit verbunden; sonst aber war sie davon getrennt. Nach dem Zeugnisse des heiligen Hieronymus reisten die Bischöfe schon zu seiner Zeit auf's Land, um die von den Priestern und Diakonen getauften Christen zu firmen.

§. 66.

Das äußere Zeichen und die sonstigen mit der Ausspendung verbundenen kirchlichen Ceremonien.

1. Die Materie der Firmung ist die Händeauflegung des Bischofs und die Salbung mit Chrisam [1]).

Es ist eine doppelte Händeauflegung im Gebrauche, eine allgemeine und eine besondere; ob beide wesentlich erforderlich sind, hat die Kirche nicht entschieden. Ausdrücklich wird die Händeauflegung in der heiligen Schrift hervorgehoben; die Salbung ist 2 Kor. 1, 21—23. angedeutet und wird öfters bei den heiligen Vätern erwähnt. Beide Zeichen werden daher in der lateinischen Kirche miteinander verbunden. Die griechische Kirche hält nur die Salbung für wesentlich.

2. Die Form dieses Sacraments besteht in den vom Bischofe gesprochenen Worten: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und firme dich mit dem Chrisam des Heiles im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes."

3. Auf der Stirne geschieht die Salbung in Form des Kreuzeszeichens, um damit anzudeuten, daß der Gefirmte durch keine Furcht und keine Scham, deren Zeichen sich auf der Stirn abzudrücken pflegen, sich dürfe abschrecken lassen von dem feierlichen Bekenntniß des Namens Christi und vorzüglich seines Kreuzes, welches nach dem Apostel den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit ist.

Nebstdem gibt der Bischof dem Gefirmten einen Backenstreich, ihm anzudeuten, daß er wie ein standhafter Kämpfer Jesu Christi bereit sein müsse, alle Widerwärtigkeiten für den Namen Christi

1) Chrisam ist eine Salbe aus Oel und Balsam, die jährlich am grünen Donnerstage vom Bischofe durch feierliche Weihung bereitet wird. Das Oel ward von den Wettkämpfern zur Stärkung ihrer Glieder und der Balsam ward angewendet, um die Leichname vor der Fäulniß zu bewahren. Der Chrisam soll demnach andeuten, daß der Gefirmte zu einem Kämpfer Christi gestärkt und vor der geistigen Fäulniß bewahrt werden soll.

mit unbesiegtem Muthe zu ertragen. Daß ihm als Lohn dafür ein alle Sinne und alles Herz übersteigender himmlischer Friede zu Theil werde, drückt der damit verbundene Friedensgruß (pax tecum) aus.

§. 67.

Innere Wirkungen der heiligen Firmung und Pflichtmäßigkeit ihres Empfanges.

1. Die Wirkung der heiligen Firmung besteht in der Ertheilung des heiligen Geistes und zwar a. zur Vermehrung der heiligmachenden Gnade und b. zur Verleihung derjenigen Gnaden, die nöthig sind, um den mit den fortschreitenden Jahren sich verstärkenden Angriffen des bösen Feindes, der Welt und des Fleisches standhaft zu widerstehen und den heiligen katholischen Glauben durch Wort und That zu bekennen, insbesondere zur Verleihung seiner sieben Gaben: der Gabe der Weisheit, der Gabe des Verstandes, der Gabe des Rathes, der Gabe der Stärke, der Gabe der Wissenschaft, der Gabe der Gottseligkeit, der Gabe der Furcht des Herrn.

Die Verschiedenheit der Firmgnade von der Taufgnade wird vom Papste Melchiades also bezeichnet: „In der Taufe wird der Mensch zum Kriegsdienste aufgenommen, und in der Firmung wird er zur Schlacht bewaffnet. Im Taufbrunnen verleiht der heilige Geist die volle Unschuld; in der Firmung aber die Vollkommenheit zur Bewahrung derselben. In der Taufe werden wir wiedergeboren zum Leben; nach der Taufe aber (durch die Firmung) werden wir befestigt zum Streite. In der Taufe werden wir abgewaschen; nach der Taufe (durch die Firmung) werden wir gestärkt. Die Wiedergeburt rettet die die Taufe im Frieden Empfangenden, die Firmung waffnet und rüstet uns aus zu heftigen Kämpfen [1].“

Die wunderbare Umänderung, die der heilige Geist in den Aposteln und den ersten Christen bewirkt, ist hierzu der deutlichste Beleg.

Außerdem waren in den ersten Zeiten der Kirche mit der Ertheilung des heiligen Geistes öfters auch die sogenannten gratiae gratis datae (die Gabe der Sprachen, der Wunder und Weissagungen) verbunden zu desto größerer Verherrlichung und Ausbreitung der christlichen Kirche.

Endlich prägt die Firmung der Seele einen unauslöschlichen Charakter ein und kann daher nicht wiederholt werden.

---

1) In epist. ad Episc. Hisp.

2. Die heilige Firmung ist zwar zur Seligkeit nicht unbedingt nothwendig, aber doch sehr heilsam, und kann ohne schwere Sünde nicht verabsäumt werden. Der römische Katechismus drückt sich hierüber also aus: Wie die Natur dahin strebt, daß Diejenigen, welche geboren werden, heranwachsen und zum vollkommenen Alter gelangen, wenn sie auch diese Absicht mitunter nicht erreicht, so wünscht auch die gemeinsame Mutter Aller, die katholische Kirche, auf's Innigste, daß in Denen, welche sie durch die Taufe wieder geboren hat, das Bild eines Christen sich vollkommen ausgestalte. Da dieses aber im Sacramente der geheimnißvollen Salbung bewirkt wird, so ist es klar, daß es für alle Gläubige in gleicher Weise bestimmt ist [1].

§. 68.

Ausspender und Empfänger.

1. Der ordentliche Ausspender der heiligen Firmung ist nach der ausdrücklichen, auf die ununterbrochene Tradition sich stützenden Lehre der Kirche [2]) der Bischof.

Doch kann der Papst in dringenden Fällen diese Gewalt auch auf einen Priester übertragen, wie es einigemale geschehen, da Priester als Missionäre in die Länder der Heiden gingen.

2. Gültig empfangen kann dieses Sacrament jeder Getaufte; um es aber würdig zu empfangen, muß er sich im Stande der heiligmachenden Gnade befinden, und gleich den Aposteln mit sehnsuchtsvollem Verlangen nach dem heiligen Geiste erfüllt sein.

3. Auch bei der Firmung wird, wie bei der Taufe, ein Pathe beigegeben, der dem Gefirmten im geistlichen Kriegsdienste, wozu er durch dieses Sacrament eingeweiht wird, gleichsam mit Rath und That zur Hand gehe [3]. Dieses Verhältniß begründet ebenfalls eine geistliche Verwandtschaft.

---

1) P. II. c. III. qu. 13.

2) „Wer behauptet, der ordentliche Ausspender der heiligen Firmung sei nicht der Bischof allein, sondern jeder einfache Priester, der s. i. B." Konc. Tr. sess. VII. de confirm. c. 3.

3) «Nam si, qui gladiatoriam dimicationem subeunt, alicujus indigent cujus arte et consilio doceantur, quibus ictibus et petitionibus, salvis ipsis, conficere adversarium possint: quanto magis fideles, cum sacramento confirmationis, quasi firmissimis armis tecti ac muniti, in spirituale certamen descendunt, cui aeterna salus proposita est, ducis ac monitoris indigebunt.» Catech. rom. p. 236.

Das Opfer und Sacrament der Eucharistie (eucharistia).

§. 69.

Erklärung.

1. Das heilige Abendmahl wird in der Kirche als Opfer und als Sacrament zugleich betrachtet; als Opfer betrachtet ist es das immerwährende Opfer des n. B., worin Christus der Herr unter den Gestalten des Brodes und Weines Gott seinem himmlischen Vater aufgeopfert wird. Als Sacrament ist es der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter den Gestalten des Brodes und Weines oder unter einer dieser beiden Gestalten mit seiner Seele und Gottheit wirklich, wahrhaft und wesentlich gegenwärtig, um von den Gläubigen verehrt und als geistige Nahrung genossen zu werden.

2. Während wir in den übrigen Sacramenten nur Gnaden empfangen, empfangen wir in diesem den Urheber und die Quelle aller Gnaden; während alle Sacramente Wunderbares einschließen, ist hier das Wunder aller Wunder; während alle heilig sind, ist dieses das allerheiligste (daher auch sanctissimum genannt), weil es nichts Heiligeres gibt, weder im Himmel noch auf Erden, als den Gottmenschen Jesus Christus.

3. Die gewöhnlichen Bezeichnungen für dieses hehrste Geheimniß unsers Glaubens sind:

Eucharistie, d. i. gute Gnade oder Danksagung; denn dieses Geheimniß schließt in sich die höchste Gnade, die Quelle aller Gnaden, Jesum Christum selbst, und wir sind dafür anderseits Gott zu unaufhörlichem, unendlichem Danke verpflichtet. Daher heißt es auch im feierlichen Hymnus Lauda Sion:

Lauda Sion Salvatorem,
Lauda ducem et pastorem,
In hymnis et canticis.
Quantum potes, tantum aude,
Quia major omni laude,
Nec laudare sufficis.

Hostie, d. i. Opfer, denn es ist ein wahres Opfer, das immerwährende unblutige Opfer des n. B.

Kommunion (Gemeinschaft), denn es vereint uns eben so innig mit Christus, indem es uns seiner Menschheit und Gottheit theilhaft macht, als es uns untereinander selbst auf's Engste verbindet, gleichsam als Glieder eines Leibes.

Liebesgeheimniß (pacis et charitatis sacramentum), denn

wie es uns die Liebe Christi gegen uns gleichsam in ihrem schönsten Glanze und auf ihrem höchsten Gipfelpunkte zeigt, so treibt es uns hinwiederum zur innigsten und wärmsten Gegenliebe gegen ihn an, und um seinetwillen zur herzlichsten Liebe, Sanftmuth und Geduld gegen alle Menschen, besonders aber gegen die kommunicirenden Christen.

Nacht- oder Abendmahl (coena), weil es Christus für ewige Zeiten bei jenem geheimnißvollen letzten Abendmahle eingesetzt hat.

Wegzehrung (viaticum), denn es ist die geistige Speise, wodurch wir auf unserer Pilgerschaft gestärkt werden, und es bahnt uns den Weg zur ewigen Glorie und Seligkeit.

Der Stützpunkt der auf dieses Geheimniß bezüglichen kirchlichen Lehren ist die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi in demselben, daher hierüber zuerst gehandelt werden soll.

I. Wirkliche, wahrhafte und wesentliche Gegenwart Jesu Christi im heiligen Abendmahle.

§. 70.

1. Gegenwart des Leibes und Blutes Christi.

Daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi im heiligen Abendmahle wirklich zugegen sei, hat die Kirche mit den bestimmtesten Worten oftmals ausgesprochen, so früher auf den allgemeinen Koncilien zu Nicäa (I.), zu Ephesus, zu Nicäa (II.), dem vierten Lateranensischen und zuletzt auf dem zu Trient mit folgenden Worten: „Wenn Jemand läugnet, daß im Sacramente der heiligsten Eucharistie der Leib und das Blut Jesu Christi zugleich mit seiner Seele und Gottheit, und also der ganze Christus wirklich, wahrhaft und wesentlich gegenwärtig sei, sondern behauptet, er sei darin nur wie in einem Zeichen oder einer Figur oder der Kraft nach gegenwärtig, der sei im Banne" (sess. XIII. can. 1.).

Diese Glaubenswahrheit stützt sich auf die heilige Schrift wie auf die ununterbrochene mündliche Ueberlieferung.

1. Der Schriftbeweis dafür läßt sich führen a. aus den Verheißungsworten Joh. 6, 52—68.; b. aus den Einsetzungsworten Matth. 26, 26—28.; Mark. 14, 22—24.; Luk. 22, 19—20.; und 1 Kor. 11, 23—25.[1]; c. aus den weiteren Aeußerungen des Apostels 1 Kor. 10, 16. 21. und 11, 27—30.

---

1) Weil der heilige Johannes bloß ergänzend schrieb, hat er die Ge-

a. Die Verheißungsworte: Wenn diese im eigentlichen oder buchstäblichen Sinne zu verstehen sind, so ist der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi gegenwärtig; daß sie aber wirklich im eigentlichen und buchstäblichen Sinne zu verstehen seien, erhellet aus Folgendem. Im 6. Kap. bei Joh. verwies Jesus die Menge, welche ihn am Tage nach der wunderbaren Brodvermehrung wieder aufgesucht, auf eine unvergängliche, höhere Speise, indem er sie aufforderte, an ihn zu glauben. Konnten sie aber diese höhere Speise damals schon genießen, d. i. konnten sie schon damals an ihn als den Sohn Gottes glauben, so lenkt er dagegen im 52. Verse des genannten 6. Kapitels auf eine Speise ein, die er ihnen erst in Zukunft geben wolle, indem er spricht: „Das Brod aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.“ Die Juden nahmen diese Worte buchstäblich, d. h. sie verstanden, daß Jesus in der Zukunft ihnen wirklich sein wahres Fleisch zum Genusse darreichen werde. „Denn sie fingen,“ heißt es V. 53., „unter sich zu streiten an, und sprachen: Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?“ Was thut nun Jesus? Hebt er etwa die Ursache ihres Aergernisses durch die Erklärung, daß sie seine Worte mißverstanden, daß diese nicht im eigentlichen und buchstäblichen, sondern nur im geistigen oder figürlichen Sinne aufzufassen seien, auf? Nein, er belehrt sie nicht eines Andern, vielmehr trägt er denselben Gedanken in noch stärkeren und bestimmteren Ausdrücken vor, und wiederholt ihn unter verschiedenen Wendungen, immer vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, als einer wahrhaftigen Speise und eines wahrhaftigen Trankes, sprechend:

V. 54.: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“

V. 55.: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn wieder auferwecken am jüngsten Tage.“

V. 56.: „Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank.“

V. 57.: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.“

V. 58.: „Gleichwie mich der lebendige Vater gesandt hat, und

---

schichte der Einsetzung des heiligen Abendmahls nicht aufgezeichnet, er deutet aber in der Erzählung der Fußwaschung darauf hin mit den Worten: Nach gehaltenem Male u. s. w.

ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mich ißt, durch mich leben.“

Wäre also die ursprüngliche buchstäbliche Auffassung der Worte Jesu von Seiten der Juden eine irrthümliche gewesen, so hätte Jesus nicht nur einen Irrthum, den er so leicht hätte heben können, auf sich beruhen lassen, er hätte ihn sogar absichtlich bestätigt und bekräftigt, was Niemand ohne Gotteslästerung auch nur denken kann.

Selbst als seine eigenen Jünger über seine Worte murrten („diese Rede ist hart,“ sprachen sie, „wer kann sie hören?“), widerrief er keines von den buchstäblich verstandenen Worten, änderte nichts daran, deutete sie nicht anders, sondern verwies sie statt dessen nur auf das himmlische göttliche Wesen seiner Person, das sie vorzüglich an seiner Himmelfahrt würden erkennen können, ihnen nur noch das zu verstehen gebend, daß sie sich nicht ein gemeines Essen seines Fleisches, als einer seelenlosen, todten Speise, sondern einen geistigen Genuß seines mit seinem göttlichen, beseelenden Geiste verbundenen Fleisches denken sollten. („Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nutzet nichts; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben.“)

Ja selbst der eben um jener Worte willen erfolgte Abfall vieler seiner Jünger, und selbst die Besorgniß, daß seine eigenen Apostel ihn aus demselben Grunde verlassen würden (er sprach zu den Zwölfen: „Wollt auch ihr mich verlassen?“), konnte ihn nicht bewegen, die mehrmals und unter starken Betheuerungen ausgesprochenen Worte entweder zurückzunehmen, oder auf eine andere (nicht buchstäbliche) Deutung derselben hinzuweisen.

So wahr wir also Christum für den Sohn Gottes, für den göttlichen Lehrer der Wahrheit halten, der als solcher, geschweige daß er einen Irrthum begünstigen oder bestätigen konnte, demselben auf's Entschiedenste entgegen wirken mußte, eben so gewiß müssen wir anerkennen, daß jene Verheißungsworte eigentlich und buchstäblich zu verstehen seien, und daß er daher in diesen Worten wirklich verheißen: er werde seinen wahren Leib und sein wahres Blut den Menschen zum wirklichen Genusse darreichen.

b. Die Einsetzungsworte:

Was Jesus verheißt, erfüllt er auch. Die genannte Verheißung aber erfüllte er am Abende vor seinem Leiden, nachdem er mit seinen Jüngern das Osterlamm genossen, wie es die heiligen Evangelisten Matthäus, Markus, Lukas und der heilige Paulus in folgenden zusammengefaßten Worten berichten: „Jesus nahm Brod in

seine heiligen Hände, segnete es, brach es, gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet hin und esset, denn dieses ist mein Leib, welcher für euch dahingegeben wird. Ebenso nahm er auch den Kelch, dankte, gab ihn seinen Jüngern und sprach: Trinket Alle daraus, denn dieses ist mein Blut des neuen Bundes, welches für euch und für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Thut dieß zu meinem Andenken."

Wenn in dieser Handlung Jesu die Erfüllung der frühern Verheißung enthalten ist, — unbestreitbar ist sie aber darin enthalten, bei der Verheißung nämlich sagte er: ich werde euch meinen Leib geben, hier sagt er: dieses ist mein Leib; auch läßt sich nicht zeigen, wo anders die doch jedenfalls zu erfüllende Verheißung erfüllt worden sei — so sind die Worte: „dieß ist mein Leib, dieß ist mein Blut," buchstäblich, mithin so zu verstehen: dieses ist wesentlich mein Leib, dieses ist wesentlich mein Blut, oder, das, was ich hier in den Händen habe, und was den Sinnen als Brod erscheint, ist seiner Wesenheit nach nicht mehr Brod, sondern mein Leib; — und dieses hier im Kelche, was den Sinnen als Wein erscheint, ist seiner Wesenheit nach nicht mehr Wein, sondern mein Blut.

Wollte man aber auch von dieser Beziehung der Einsetzungsworte auf die Verheißungsworte ganz absehen, und die ersteren an und für sich in's Auge fassen, so würde doch nach den Regeln der Auslegungskunst nur die katholische oder die eigentliche und buchstäbliche Auffassung derselben zulässig sein. Es ist nämlich eine unumstößliche Regel der biblischen Auslegungskunst, nicht ohne nöthigende Gründe vom Wortsinne abzugehen; unumstößlich aber ist diese Regel, weil ohne Festhaltung derselben nicht eine einzige Wahrheit auch nur mit einiger Sicherheit aus der heiligen Schrift mehr herzuleiten wäre, vielmehr sich Alles in willkührliche Auslegungen und Verdrehungen auflößen müßte. Hiernach darf die Frage, warum wir denn die Worte der Einsetzung im eigentlichen oder buchstäblichen und nicht vielmehr im bildlichen oder figürlichen Sinne auffassen, gar nicht gestellt werden, eben so wenig wie man nach der Bemerkung des gelehrten Bossuet einen Wanderer fragen wird, warum er denn die gerade Straße einhalte und nicht vielmehr auf abführenden Seitenwegen seinem Ziele zugehe — es darf also die Frage nicht gestellt werden, oder man muß uns zugleich einen Grund anzugeben wissen, der uns nöthigen könnte, den Wortsinn zu verlassen. Einen solchen Grund aber gibt es nicht; denn daß die buchstäbliche Auslegung zu etwas Wunderbarem und Geheim-

nißvollem hinführe, ist kein solcher; der, welcher diese Worte gesprochen, ist im Stande, Wunder zu wirken, und er hat deren gewirkt.

Aber nicht nur gibt es keinen Grund, der gegen die Festhaltung des Wortsinnes spräche, vielmehr sprechen noch erhebliche Gründe für diese Festhaltung, und zwar:

α. Die besondere Feierlichkeit, mit der Jesus die Handlung beginnt: das Nehmen und Absondern eines gewissen Brodes und Weines von dem Uebrigen und die Weihe desselben, wodurch das zum Genusse Dargereichte als etwas von dem übrigen Mahle durchaus Verschiedenes, Neues und Heiliges erscheint.

β. Der Befehl, daß Alle von diesem Einen Brode genießen sollten, wodurch es als etwas Ausgezeichnetes, Einziges, und der Genuß desselben als etwas Hochwichtiges dargestellt wird.

γ. Der Beisatz: „der für euch dahingegeben wird," indem gewiß Niemand ein Stück Brod für ein Symbol des menschlichen Körpers, oder dessen Essen und Trinken von einem dargereichten Brode und Weine für ein Symbol des Todes halten kann.

δ. Die Anordnung: „Thut dieß zu meinem Andenken," worin Christus als Gesetzgeber auftritt und daher auch, wie jeder Gesetzgeber, besonders wenn er, wie es hier der Fall, etwas ganz Neues anordnet, im eigentlichen Sinne und mit bestimmten Worten sprechen mußte.

ε. Die Worte: „Dieses ist mein Blut des neuen Bundes," welche die Errichtung eines neuen Bundes in, mit und durch diese Handlung bezeichnen, daher diese seinen letzten Willen ausdrückenden Worte, wie die Worte eines jeden Testators, im eigentlichen Sinne zu verstehen sind.

ζ. Die Weisheit und Liebe Jesu, vermöge deren er, wenn er in seinem letzten Willen ein bloßes Bild hätte aufstellen wollen, es auch gewiß irgendwie angedeutet hätte, um nicht Millionen in Irrthum zu führen, da er wußte, daß man sein Testament, selbst gegen das Zeugniß der Sinne, als etwas ganz Unantastbares, und als die höchste seiner übernatürlichen Anstalten verehren würde.

η. Auch die Beziehung, in der der alte Bund zum neuen steht, läßt nur die buchstäbliche Auffassung jener Worte zu.

Weil nämlich im a. B. die Sühnung der Sünde selbst nicht bewirkt, sondern nur vorgedeutet ward, ward es den Juden, damit sie ihre Hoffnungen nicht auf die Gegenwart beschränkten, sondern sie auf die zukünftige Heilsanstalt ausdehnten, nach 3 Mos. 6, 30. untersagt, von den Sündopfern zu genießen, indem der Genuß von

den Opfern nach der Vorstellung der Juden als das Zeichen des Antheils an den Opfern selbst galt. Weil nun die dort nur vorgebildete Sühnung im n. B. verwirklicht wurde, mußte aus dem gerade entgegengesetzten Grunde von dem einzig wahren Sündopfer, dem des n. T., wirklich genossen werden.

In gleicher Weise hatte Gott den Juden verboten, Blut zu genießen, und zwar wieder aus dem Grunde, weil, wie es 3 Mos. 17, 14. heißt: „Das Blut uns gegeben ist zur Versöhnung unserer Seelen.“ Aus dem entgegengesetzten Grunde mußte im n. B. das Blut des Sühnopfers wirklich genossen werden, zum Zeugnisse, daß hier die Versöhnung mit Gott wirklich bewerkstelligt werde.

c. Die weitern Aeußerungen des Apostels im I. Korintherbriefe.

In der korinthischen Gemeinde war nämlich die Streitfrage angeregt worden, ob der Genuß des heidnischen Opferfleisches für den Christen erlaubt sei; der Apostel, dem diese Frage zur Entscheidung vorgelegt worden, spricht sich 1 Korinth. 10. gegen diesen Genuß aus, weil der Genuß der den Götzen dargebrachten Opfer mit den Götzen selbst in Gemeinschaft setze.

Zur näheren Begründung seiner Lehre stellt er dem Genusse jene Götzenopfer den Genuß des heiligen Abendmahls entgegen mit folgenden Worten: „Den Kelch der Segnung, den wir segnen (d. h. der Genuß des im Kelche Befindlichen, continens pro contento), ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Und das Brod, das wir brechen[1]), ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn?“

Der Gegensatz, in den hier der Apostel das heilige Abendmahl zu den heidnischen Opfern setzt, läßt ganz unzweifelhaft seine Ueberzeugung erkennen, daß in jenem der wahre und wirkliche Opferleib Christi genossen werde, da sonst das ganze Gleichniß hinken würde. Eben so entscheidend hiefür sind die Worte, die der Apostel im K. 11, 27—29. der Geschichte der Einsetzung des heiligen Abendmahls folgen läßt: „Wer nun unwürdig dieses Brod ißt, oder den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des

---

1) Brod wird hier, wie an mehreren andern Stellen der heiligen Schrift, das Sacrament genannt, weil es, wie der tridentinische Katechismus bemerkt, weder die Gestalt des Brodes hat, und überhaupt noch den Eindruck des Brodes auf alle körperlichen Sinne macht, auch die dem Brode eigenthümliche Kraft, den Körper zu nähren und zu stärken, noch beibehält.

Herrn. Der Mensch aber prüfe sich selbst, und so esse er von diesem Brod und trinke aus diesem Kelche. Denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich selbst das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet."

Wäre das heilige Abendmahl ein bloßes Zeichen oder Bild des Leibes und Blutes, so könnte doch von dem unwürdig Genießenden nicht gesagt werden, er versündige sich am Leibe und Blute des Herrn, so wenig, wie man von einem, der das Bild eines Fürsten beschimpft, sagen kann, er versündige sich am Leibe und Blute eines Fürsten. Und ferner die Worte: „er unterscheidet den Leib des Herrn nicht," haben sie irgend einen Sinn, wenn der von den gemeinen Speisen zu unterscheidende Leib nicht wirklich gegenwärtig?

Es geht aus allem Diesem klar hervor, daß der Glaube des Apostels in Betreff des heiligen Abendmahls derselbe ist, zu dem sich die katholische Kirche bekennt, und daß also ihre Lehre, und zwar ihre Lehre allein, die wahrhaft apostolische Lehre ist.

2. Tradition: Gesetzt, es ließe sich durchaus nicht mit Gewißheit aus der heiligen Schrift bestimmen, ob die Worte Jesu im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne zu verstehen seien, so würden doch die Lehren und Handlungen der Schüler und Nachfolger der Apostel, die aus dem Munde dieser die Lehren und Anordnungen Christi und somit auch den wahren Sinn der heiligen Schrift entnommen haben, die Richtigkeit und Nothwendigkeit der Annahme des eigentlichen Sinnes jener Worte, oder die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl außer allen Zweifel setzen. Sie sprechen nämlich alle ohne Ausnahme von dem heiligen Abendmahle gerade so, wie wir davon sprechen, die wir glauben, daß der Leib und das Blut Christi darin enthalten ist; sie sprechen alle ohne Ausnahme, selbst wo sie zu Ungläubigen reden, vom heiligen Abendmahle auf eine solche Weise, wie sie unmöglich hätten sprechen können, wenn nicht jene wirkliche Gegenwart damals allgemein geglaubt worden wäre.

Ignatius, der unmittelbare Schüler des heiligen Johannes, schreibt in seinem Briefe an die Smyrnäer (c. 7.): „Sie (die Irrlehrer) enthalten sich der Eucharistie, weil sie nicht mit uns bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi sei, dasselbe, welches für unsere Sünden gelitten und welches der Vater nach seiner Huld wieder auferweckt hat."

Justinus (Apolog. I, 66.): „Nicht als gemeines Brod und als gemeinen Trank empfangen wir dieses (die Eucharistie), son-

dern, so wie unser Heiland Jesus Christus, der durch das Wort Gottes Fleisch geworden, sowohl Fleisch als auch Blut zu unserem Heile gehabt hat, so sind wir auch belehrt, daß die kraft des mit Seinem Worte gesprochenen Gebetes gesegnete Nahrung, wodurch unser Blut und unser Fleisch gemäß der Umwandlung genährt wird, sowohl das Fleisch als auch das Blut dieses Fleisch gewordenen Jesus sei!"

Der heilige Cyrillus von Jerusalem (catech. myst. I.): „Das Brod und der Wein der Eucharistie war vor der heiligen Anrufung der anbetungswürdigen Dreieinigkeit bloß Brod und Wein; durch die Anrufung aber wird das Brod der Leib Christi und der Wein das Blut Christi."

Derselbe stellt (catech. myst. IV.) der Verwandlung des Weines in das Blut Christi das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana an die Seite.

Der heilige Ambrosius sagt (l. IV. de sacram. c. 4.): „Sobald die Segnung hinzukommt, wird aus dem Brode der Leib Christi;" und an einer anderen Stelle (l. IV. de fide ad Gratian. Aug. c. 5.): „So oft wir die Sacramente genießen, welche durch das geheimnißvolle heilige Gebet in das Fleisch und Blut verwandelt werden (transfigurantur), verkündigen wir den Tod des Herrn."

Der heilige Augustinus schreibt (in Ps. 33. conc. I.): „Christus trug sich in seinen Händen, als er seinen heiligen Leib darreichend sprach: dieß ist mein Leib."

Endlich bekunden den steten Glauben der Kirche an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie die älteren Liturgien und die Bekenntnisse der schon früh aus dem Schooße der Kirche ausgeschiedenen christlichen Gemeinschaften der Nestorianer und Monophysiten.

3. Der Leib und das Blut Jesu Christi ist also wirklich, wahrhaft und wesentlich (vere, realiter et substantialiter) in diesem heiligen Sacramente zugegen. Wir können ihn zwar mit unseren äußeren Sinnen darin nicht wahrnehmen: aber der Glaube stützt sich ja auch nicht auf das Zeugniß der Sinne, sondern auf das untrügliche Ansehen Gottes, daher wir hier, wie überall in Sachen des Glaubens, unsere Vernunft der göttlichen Vernunft unterwerfen müssen nach den Worten des erhabenen Hymnus «Lauda Sion salvatorem:

Dogma datur Christianis,
Quod in carnem transit panis,

Et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod vides,
Animosa firmat fides,
Praeter rerum ordinem.

Deßhalb wird auch das heilige Altarssacrament von der Kirche vorzugsweise das Geheimniß des Glaubens (mysterium fidei) gegenannt.

§. 71.

Gegenwart des Leibes und Blutes Christi durch Verwandlung der Elemente (Transsubstantiation).

Nach der Lehre der Kirche ist der Leib und das Blut Christi zugegen durch die Verwandlung der Wesenheit des ganzen Brodes in den Leib, und der Wesenheit des ganzen Weines in das Blut Christi, welche Umwandlung der einen Wesenheit (substantia) in die andere sehr passend transsubstantiatio genannt wird. Nach dem Acte der Verwandlung ist vom Brode und Weine nichts mehr übrig, als die äußeren Gestalten mit den dazu gehörenden Eigenschaften und Merkmalen (Geruch, Geschmack, Schwere, Farbe). „Wenn Jemand behauptet, in dem hochheiligen Sacramente der Eucharistie verbleibe die Wesenheit des Brodes und Weines zugleich mit dem Leibe und dem Blute unseres Herrn Jesu Christi, und wer da läugnet jene wunderbare und einzige Verwandlung der ganzen Wesenheit des Brodes in den Leib und der ganzen Wesenheit des Weines in das Blut, während nur die Gestalten des Brodes und Weines verbleiben, welche Umwandlung die katholische Kirche sehr passend Transsubstantiation nennt, der sei im Banne [1])." Diese Lehre, welche die Kirche auch schon auf früheren allgemeinen Koncilien (IV. Lateran., zu Lyon, zu Konstanz) ausgesprochen hat, stützt sich auf Schrift und Tradition.

Schrift: Christus sagt nicht: dieses (was ihr hier sehet) enthält meinen Leib; in diesem, mit diesem, neben diesem ist mein

---

1) Konc. Trid. sess. XIII. c. 2. — Daher heißt es auch in dem eben angeführten Hymnus Lauda Sion:

Sub diversis speciebus,
Signis tantum et non rebus.
Latent res eximiae,
Caro cibus, sanguis potus:
Manet tamen Christus totus,
Sub utraque specie.

Leib zugegen, sondern: dieses ist mein Leib. Da nun das Wort: ist, wie vorhin gezeigt, im buchstäblichen Sinne zu verstehen, so folgt nothwendig, daß das Wesen des einen (des Brodes) in das Wesen des andern (in den Leib Christi) übergegangen und verwandelt sei.

Tradition: Die heiligen Väter reden durchweg nur von einem wirklichen Verwandeltwerden, sie bedienen sich der Worte: converti, mutari, transelementari, transfigurari, μεταβάλλεσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταμόρφωσις, μετουσίωσις, und stellen diesem Geheimnisse als Gegenbild die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana an die Seite, vergl. die im vorigen §. angeführten Stellen.

Luther's Impanations- oder Konsubstantiationstheorie, wonach Brod und der Leib des Herrn, der Leib in dem Brode und mit dem Brode zugegen, also zwei Wesenheiten zugleich gegenwärtig sind, steht mit den klaren Schriftworten ebenso, wie mit den Zeugnissen des christlichen Alterthums im offenbarsten Widerspruche.

§. 72.

Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auch außer dem Genusse.

Der heilige Kirchenrath von Trient erklärt: „Wenn Jemand behauptet, nach vollbrachter Konsekration sei in dem wunderbaren Sacramente der Eucharistie nicht (sogleich) der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi zugegen, sondern nur beim Gebrauche, während es genossen wird, nicht aber vorher oder nachher, und in den Hostien oder den geweihten Partikeln, welche nach der Kommunion aufbewahrt werden oder übrig bleiben, verbleibe nicht der wahre Leib unseres Herrn, der sei im Banne [1]." Diese kirchliche Erklärung ist gegen den Irrthum Luther's gerichtet, der behauptete, daß der Leib Jesu Christi erst im Genusse zugegen sei und stützt sich:

a. auf die heilige Schrift; denn Christus sagt nicht: nehmet hin und esset, dieses wird mein Leib sein, sondern: dieses ist mein Leib; in demselben Augenblicke, wo Christus seinen schöpferischen Willen aussprach, in demselben Augenblicke war die Verwandlung geschehen: „Er gebeut und es geschieht, er spricht und es steht da."

b. Auf die Tradition; die heiligen Väter beschränken nämlich die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi keineswegs auf die Zeit des Genusses, sondern sie lehren schlechthin, daß durch

1) Sess. XIII. c. 4.

die Aussprechung der Worte Christi Brod und Wein in das Fleisch und Blut Jesu Christi umgewandelt werden; und der heilige Augustinus sagt geradezu: „Christus trug sich in seinen Händen, als er, seinen eigenen Leib darreichend, sprach: dieß ist mein Leib [1].“ Auch ward der konsecrirten Hostie in den frühesten Zeiten schon vor dem Genusse göttliche Verehrung erwiesen. „Niemand esse jenes Fleisch Christi,“ sagt der heilige Augustinus, „bevor er es angebetet hat.“

§. 73.

Gegenwart des verherrlichten Leibes Christi.

Nach der deutlichen Aeußerung des Herrn ist im heiligen Abendmahle sein am Kreuze hingeopferter Leib zugegen; denn er sagt: „Dieß ist mein Leib, der am Kreuze für euch dahingegeben wird,“ was auch aus den Worten des Apostels erhellt: „So oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, sollet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt [2],“ so wie aus der kirchlichen Benennung: Frohnleichnam (des Herrn Leichnam).

Doch nicht der bloße Leichnam ist hier zugegen, sondern derjenige Leib Christi, welcher durch den Tod den Tod besiegt und die ewige Unsterblichkeit errungen hat, sein verklärter und verherrlichter Leib; daher ist das heilige Abendmahl, wie einerseits die Feier des Todes Jesu, anderseits das Sinnbild und das Unterpfand unserer eigenen künftigen Auferstehung und Verherrlichung. Hierauf deuten die Verheißungsworte: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage,“ und die Lehre der heiligen Väter, welche das heilige Abendmahl als das Gegenmittel gegen den Tod betrachten (φάρμακον ἀθανασίας ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν nennt es der heilige Ignatius [3]). Dieser im heiligen Abendmahle gegenwärtige getödtete, aber wieder auferweckte und verklärte Leib Christi ist aber seiner Wesenheit nach ganz derselbe, den die heilige Jungfrau geboren hat und mit dem er 33 Jahre hier auf Erden gewandelt ist; gleichwie auch unser künftiger Leib seiner Wesenheit nach unserem jetzigen gleich sein wird.

Mit dieser näheren Bestimmung fallen alle jene Bedenken, die man vom Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes gegen das

---

1) In Ps. 33. can. I.
2) 1 Kor. 11, 26.
3) Epist. ad Ephes. c. 20.

Dogma von der wirklichen Gegenwart des Leibes Jesu Christi erhoben hat, in ihr Nichts dahin, Fragen nämlich, wie folgende: wie kann der Leib Christi zur Rechten des Vaters im Himmel thronen und doch zugleich auf Erden gegenwärtig sein, oder, wie kann er auf Erden an mehreren Orten zugleich zugegen sein und genossen werden[1]? Solchen und ähnlichen Fragen liegt nämlich die falsche Vorstellung von einem gewöhnlichen, natürlichen Leibe zu Grunde; indem nur auf einen solchen die Gesetze der Natur anwendbar sind, die man bei Erhebung solcher Bedenken im Auge hat.

§. 74.

Gegenwart des ganzen unversehrten Christus und zwar unter jeder Gestalt und in jedem Theile der Gestalten.

1. Die Kirche lehrt, daß in der heiligen Eucharistie der Leib und das Blut Jesu Christi zugleich mit seiner Seele und Gottheit und also der ganze Christus gegenwärtig sei, vergl. die oben §. 70. angeführten Worte des Kirchenrathes von Trient.

Mit dem lebendigen Leibe Christi ist nämlich, wie sich von selbst versteht, auch seine Seele verbunden, mit der Seele Christi ist aber vermöge der hypostatischen Vereinigung auch seine Gottheit vereinigt, so daß der ganze Christus mit Gottheit und Menschheit in der heiligen Eucharistie zugegen ist.

2. Aber auch unter jeder Gestalt, sowohl der des Brodes, als der des Weines und in jedem Theile der Gestalt ist der ganze und unversehrte Christus gegenwärtig. „Wenn Jemand läugnet, daß im verehrungswürdigen Sacramente der Eucharistie der ganze Christus unter jeder Gestalt, und nach geschehener Theilung unter den einzelnen Theilen einer jeden Gestalt enthalten sei, der sei im Banne[2].“ Weil Christus nicht mehr stirbt (Röm. 6, 9.), so folgt auch, daß sein Leib von seinem Blute, und sein Blut von seinem Leibe nicht mehr getrennt werden kann. Wo also jener, da ist auch dieses und wo dieses, da ist auch jener wirklich und wahrhaft zugegen. Hierauf deutet die folgende Stelle des erhabenen Hymnus: «Lauda Sion:»

---

1) Luther, der von seinem Standpunkte aus diese Frage nicht zu beantworten wußte, stellte die sogenannte Ubiquitätstheorie auf, d. i. jene Vorstellung, wonach der Leib Christi allgegenwärtig ist.

2) Konc. Trid. sess. XIII. c. 3.

Fracto demum Sacramento,
Ne vacilles, sed memento,
Tantum esse sub fragmento,
Quantum toto tegitur.

Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur.

§. 75.

Anbetung des heiligen Sacraments.

1. Ist Christus ganz und unversehrt im heiligen Sacramente des Altars wirklich, wahrhaft und wesentlich gegenwärtig, so dürfen und sollen wir ihm hier auch göttliche Verehrung oder Anbetung (cultus latriae) erweisen aus dem einfachen Grunde, weil er wahrer Gott ist, Eines Wesens mit dem Vater. „Ihn einführend in die Welt, spricht der Vater: es sollen ihn anbeten die Engel Gottes; ihn beteten an auf den Knieen liegend die Weisen des Morgenlandes, ihn beteten an nach dem Zeugnisse der Schrift die Apostel in Galiläa [1]." Die Anbetung der heiligen Hostie oder des eucharistischen Christus war auch von jeher in der Kirche üblich; so wurden die Gläubigen schon von den frühesten Zeiten an bei der heiligen Messe durch die Elevation der heiligen Hostie zur Anbetung derselben aufgefordert [2].

2. Zugleich erklärt es die heilige Synode von Trient für eine überaus fromme, religiöse Sitte, jährlich an einem besonderen Festtage (festum corporis Christi) diesem heiligsten Sacramente eine besonders feierliche Verehrung zu erweisen, und es auf Straßen und öffentlichen Plätzen in feierlichen Umzügen ehrfurchtsvoll herumzutragen, damit alle Christen den innigsten und gerührtesten Dank dem gemeinsamen Herrn und Heilande für diesen unaussprechlichen, göttlichen Liebeserweis darbringen mögen, wodurch der Sieg und Triumph seines Todes uns vor die Augen gestellt wird.

Wer ihn (besonders im heiligen Abendmahle) vor den Menschen bekennt, den wird er einst wieder bekennen vor seinem Va-

---

1) Konc. Trid. sess. XXIII. c. 5.

2) Schön ist die dem heiligen Sacramente gebührende Verehrung und Anbetung in verschiedenen kirchlichen Hymnen ausgesprochen, besonders in dem Lauda Sion salvatorem, in dem Pange lingua gloriosi und in dem Adoro te devote latens Deitas.

ter, der im Himmel ist; wer ihn hier verläugnet, wird von ihm einst wieder verläugnet werden.

II. Das heilige Abendmahl als Opfer.

§. 76.

Die heilige Messe ein wahres Opfer.

Die Eucharistie wird von der Kirche als Opfer und Sacrament aufgefaßt. Als Opfer ist sie die Handlung, in der Brod und Wein in den allerheiligsten Leib und das allerheiligste Blut Jesu Christi verwandelt und der Leib und das Blut Jesu Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines Gott dem Allerhöchsten dargebracht wird; als Sacrament ist sie der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi, gegenwärtig unter den beiden oder unter einer der beiden genannten Gestalten, um von den Gläubigen verehrt und genossen zu werden.

In dem ersten Sinne wird die Eucharistie auch genannt das Opfer der Messe (sacrificium missae).

Es handelt sich uns zuerst um den Nachweis, daß die Eucharistie oder die heilige Messe ein wahres und eigentliches Opfer, und zwar ein wahres und eigentliches Opfer ist sowohl von Seiten Christi, als von Seiten der Gläubigen.

Die Kirche hat diese Glaubenswahrheit auf der heiligen Synode von Trient mit klaren Worten ausgesprochen: „Wenn Jemand behauptet, daß in der heiligen Messe Gott kein wahres und eigentliches Opfer dargebracht werde, oder daß geopfert werden nichts Anderes sei, als daß uns Christus zur Speise gegeben werde, der sei im Banne [1].“

1. Die Eucharistie ist ein wahres und eigentliches Opfer von Seiten Christi. Diese Wahrheit stützt sich auf folgende Punkte:

a. Schon im a. B. hatte Gott vorher verkündigt, das Jesus Christus sich in zweifacher Weise für uns aufopfern werde α. in blutiger Weise am Kreuze; β. in unblutiger Weise. Von diesem unblutigen Opfer des n. T. weissagte er durch David und Malachias.

Der erstere spricht: „Der Herr hat's geschworen und es wird ihn nicht gereuen, du bist ein Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedeks [2].“ Diese Worte sind an Christus gerichtet, denn

---

1) Konc. Trid. sess. XXII. c. 1.

2) Ps. 109, 4.

der Psalm, in dem sie vorkommen, ist ein messianischer. Wenn aber Christus ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks sein soll, so muß es zwischen beiden einen Vergleichungspunkt (ein tertium comparationis) geben. Dieses tertium comparationis kann aber nur darin liegen, daß wie Melchisedek Gott dem Allerhöchsten nach 1 Mos. 14, 18—20. ein einfaches unblutiges Opfer dargebracht hat (sonst kommt im ganzen a. T. ein solches reines Speiseopfer nicht wieder vor): also auch Jesus Christus ein unblutiges Opfer dargebracht und in seiner Kirche für ewige Zeiten („als Priester ewiglich") angeordnet hat.

Die Prophezeiung bei Malachias lautet:

„Ich habe keinen Gefallen an euch, spricht der Herr der Heerschaaren, und nehme kein Opfer an aus euren Händen, denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen geopfert, und ein reines Speiseopfer dargebracht werden, denn groß wird mein Name sein unter den Völkern [1]?"

Vorhergesagt ist also an dieser Stelle: α. daß ein reines Speiseopfer werde angeordnet werden, β. daß dieses reine Speiseopfer überall und unter allen Völkern zur Verherrlichung Gottes werde dargebracht werden. Beides paßt nicht auf das Kreuzesopfer Jesu Christi, denn dieses ist weder ein Speiseopfer, noch ward oder wird es überall dargebracht; diese Weissagung kann sich daher nur beziehen auf die Einsetzung des Opfers der Eucharistie; dieses ist ein Speiseopfer und zugleich wird es jetzt an allen Orten, auf allen Altären der katholischen Kirche Gott dargebracht.

b. Bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls sagt der Herr: Dieses ist mein Leib, der für euch dahingegeben wird, dieses ist das Blut, das für euch vergossen wird. Nach diesen Worten ist in der Eucharistie nicht nur der Leib und das Blut Jesu Christi gegenwärtig, sondern der Leib Christi wird auch für uns dahingegeben, das Blut Christi wird auch für uns vergossen, mit einem Worte: Christus ist gegenwärtig in der heiligen Eucharistie, wie er sich opfert.

c. Selbst die im Begriffe eines Opfers unwesentliche, den meisten alttestamentlichen Opfern aber eigenthümliche Bestimmung, daß die geopferte Sache zerstört wird, fehlt bei dem eucharistischen Opfer insofern nicht, als Christus hier sich nach den getrennten Be-

---

1) Malach. 1, 10. 11.

standtheilen seines Leibes darstellt und unter den Sinnbildern des gewaltsamen Todes oder der Zerstörung des Lebens gegenwärtig ist.

d. Dasjenige, was Christus bei seinem letzten Abendmahle gethan, sollte seiner Anordnung zufolge fortgesetzt werden bis an's Ende der Welt. Die Handlung, in der dieses geschieht, ist eben die heilige Messe.

Die heilige Messe ist daher ein wahres und eigentliches Opfer von Seiten Jesu Christi.

2. Die heilige Messe ist aber auch ein wahres und eigentliches Opfer von Seiten der Gläubigen, und zwar

a. in idealer, geistiger Weise, indem sie das am Kreuze dargebrachte und hier erneuerte Opfer Christi als ein Opfer, das ihnen gilt, und für sie dargebracht wird, erfassend, in den Willen und die Absichten des sich hinopfernden Heilandes geistig einstimmen, so daß die Hinopferung Christi gleichsam eine gemeinschaftliche Handlung Christi und der Gläubigen wird, die gleichsam das Kreuz umringend erscheinen, bittend und flehend, daß der Vater den Sohn als vollkommen genugthuendes Opfer möge gelten lassen zur Austilgung und Vergebung unserer Sünde und zur Erlangung des ewigen Lebens.

b. In realer, eigentlicher Weise, indem die Gläubigen durch den Priester die Bedingungen vollziehen, unter denen die Erneuerung des Kreuzesopfers geschieht, unter denen der Sohn Gottes seinem himmlischen Vater sich abermals aufopfert. Diese Bedingungen sind die Herbeischaffung von Brod und Wein als dem Material zum Opfer und vorzüglich die Konsekration. Christus hat sich nämlich durch Anordnung der Eucharistie ganz in die Gewalt und in die Hände der Menschen dahingegeben; nach ihrem Willen und Verlangen stellt er sich dem Vater dar als Erlöser und Versöhner, als Vermittler und Fürsprecher, zur Erlangung aller der Gnaden, um welche sie flehen und deren sie nach ihrer Empfänglichkeit theilhaftig werden können. Erfüllen sie nun die von Christus angeordneten Bedingungen, so daß Christus als Kreuzesopfer sich seinem Vater darstellt, so kann dieser Opferact Christi zugleich als Opferact von ihrer Seite betrachtet werden; das Opfer Christi erscheint beim himmlischen Vater zugleich als Opfer der Gläubigen, weil es durch ihre Vermittlung zu Stande kommt.

3. Dieses Opfer, welches in der heiligen Messe gefeiert wird, hat auch von jeher in der Kirche bestanden.

a. Der heilige Paulus schreibt im Briefe an die Hebräer (13, 10.): „Wir haben einen Opferaltar, wovon Diejenigen nicht

essen dürfen, die dem Zelte dienen (die Juden)." Paulus bezeichnet mithin die Eucharistie nicht als eine Speise schlechthin, sondern als eine Speise, die von einem Altare kommt, also als eine Opferspeise, denn wo ein Altar, da ist auch ein Opfer.

b. In der Kirche bestand von jeher ein Priesterthum; ein Priesterthum aber ist wiederum nicht denkbar ohne Opfer.

c. Die ältesten Liturgien der vorzüglichsten Kirchen des Morgen- und des Abendlandes (die Liturgien des heiligen Jacobus, des heiligen Markus, des heiligen Chrysostomus, des heiligen Ambrosius u. a.) sind ebenso viele thatsächliche Zeugnisse, daß das heilige Abendmahl in der Kirche von jeher als Opfer gefeiert worden ist.

d. Beweiset dieses die einstimmige Lehre der heiligen Väter, welche sagen, daß Christus ein neues Opfer gestiftet, das von der Kirche nun in der ganzen Welt dargebracht werde [1]) und welche als dieses neue Opfer gerade die Eucharistie bezeichnen, deren Verrichtung sie benennen mit den Ausdrücken: προσφέρειν, θυσιάζειν, offerre, sacrificare, immolare.

e. Endlich zeigen dieses die Liturgien, Synodalbeschlüsse und Bekenntnißschriften derjenigen christlichen Gemeinschaften, die sich schon in früherer Zeit von der katholischen Kirche abgelös't haben, insbesondere der Nestorianer und der Monophysiten.

4. Keine Religion kann ohne Opfer bestehen, und nie hat eine Religion ohne Opfer bestanden. Denn als erste Pflicht schreibt die Religion vor, daß der Mensch sich Gott als seinem allerhöchsten und unbeschränkten Herrn unterwerfe und seine göttliche Majestät verehre sowohl durch Akte der inneren, als durch Akte der äußeren Gottesverehrung; der vollkommenste Akt der äußeren Gottesverehrung aber ist das Opfer. Die christliche Religion, als die wahre und vollkommene Religion, kann daher auch eines wahren äußern Opfers nicht entbehren, wodurch Gottes höchste Majestät öffentlich und in äußeren Zeichen anerkannt und verehrt wird.

§. 77.

Verhältniß des heiligen Meßopfers zum Kreuzesopfer; Werth und Wirkungen desselben.

1. Das Meßopfer und das Kreuzesopfer dürfen nicht etwa für zwei von einander verschiedene Opfer angesehen werden, sondern sie sind Ein Opfer, und nur die Weise der Opferung ist verschieden.

---

1) Vergl. Irenäus adver. haer. 4, 17.

Die heilige Synode von Trient sagt: Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa; cujus quidem oblationis cruentae fructus per hanc uberrime percipiuntur [1]).

Will man das Verhältniß des Meßopfers zum Kreuzesopfer näher bestimmen, so muß man sagen: das Meßopfer ist a. das Gedächtniß des Kreuzesopfers, b. aber kein bloßes Gedächtniß, sondern zugleich die reale oder lebendige Darstellung des Kreuzesopfers und daher auch c. die wirkliche unblutige Erneuerung und Wiederholung desselben.

Daraus ergibt sich

α. daß diejenigen Stellen der heiligen Schrift, wo gesagt wird, Christus habe sich nur einmal geopfert [2]), mit der Lehre vom Meßopfer durchaus nicht im Widerspruch stehen. Denn allerdings hat sich Christus blutiger Weise nur einmal geopfert, aber dieses Eine blutige Opfer soll eben durch das Meßopfer nur wiederholt und erneuert werden.

β. Ferner folgt hieraus, daß durch das Meßopfer das Kreuzesopfer durchaus nicht in seinem Werthe beeinträchtigt oder in den Schatten gestellt werde, da es ja vielmehr in der Bestimmung des ersten liegt, das letztere uns ewig zu vergegenwärtigen und seiner Früchte uns theilhaftig zu machen.

2. Als Erneuerung und Wiederholung des Kreuzesopfers ist das Meßopfer von demselben unendlichen Werthe, wie das Kreuzesopfer, und seinem Wesen und Zwecke nach ist es ebenfalls:

a. ein wahres Lob- und Anbetungsopfer (sacrificium latreuticum),

b. ein wahres Dankopfer (sacrificium eucharisticum),

c. ein wahres Bittopfer (sacrificium impetratorium),

d. ein wahres Versöhnungsopfer (sacrificium propitiatorium).

Die heilige Messe ist ein wahres und zwar das vollkommenste Lob-, Anbetungs- und Dankopfer; denn unsere Verehrung, unsern Preis und Dank können wir auf keine würdigere und vollkommenere Weise aussprechen, als indem wir an Gott den Vater zurückgeben den eingebornen Sohn Gottes, der sich gewürdigt hat, unser Eigenthum zu werden. Es gibt daher auch keinen würdigeren und heiligeren Gottesdienst, als die Feier der heiligen Messe. Um diese bewegt sich die ganze ächt christliche Gottesverehrung. Sie ist wahrhaft, wie der heilige Franz von

---

1) Sess. XXII. c. 2.

2) Hebr. 7, 27. 9, 12. 25. 26. 10, 12.

Sales sich ausdrückt, die Sonne aller geistigen Uebungen, der Mittelpunkt der christlichen Religion und die Seele aller Frömmigkeit. Mit ihrer Abschaffung würde der Gottesdienst alles Leben, alle Würde und Erhabenheit verlieren.

Die heilige Messe ist ferner ein wahres und zwar das vollkommenste Bitt- und Versöhnungsopfer. Wir bitten nämlich dadurch den Allerhöchsten, daß er uns, seinen unwürdigen Kindern, um des Opfers Jesu Christi seines geliebten Sohnes willen dasjenige in seiner Gnade und Barmherzigkeit verleihen wolle, was uns für Leib und Seele nothwendig und heilsam ist, insbesondere, daß er uns die Früchte des Kreuzesopfers zuwenden und uns mit sich versöhnen wolle. Und „wofern wir mit wahrem Herzen und rechtem Glauben, mit Furcht und Ehrfurcht, zerknirscht und reumüthig zu Gott hintreten, erlangen wir auch wirklich Erbarmung und Gnade in rechtzeitigem Beistande [1].“

Insbesondere aber wirkt das heilige Meßopfer:

a. die Vermehrung der heiligmachenden Gnade;

b. die Gnade der Nachlassung der läßlichen Sünden und der zeitlichen Sündenstrafen;

c. die Gnade wahrer Reue über begangene Todsünden, damit wir mittelst des heiligen Bußsacramentes uns von diesen schweren Sünden reinigen und in Gottes Kindschaft wieder aufgenommen werden;

d. die Gnade der Stärkung gegen die Versuchungen und zur Ausübung der christlichen Tugenden;

e. endlich Schutz vor zeitlichen Gefahren und Rettung in zeitlichen Nöthen, wofern diese unserm Seelenheile zuträglich ist.

3. Aber nicht bloß den Gegenwärtigen und Mitopfernden nützt das heilige Meßopfer, sondern es wird zugleich dargebracht für alle Gläubigen auf Erden und für die Seelen im Reinigungsorte; d. h. es wird Gott angefleht, die Früchte dieses Opfers Allen, die dafür empfänglich sind, in seiner Barmherzigkeit zuzuwenden [2].

4. Das Meßopfer wird allein Gott dem Allerhöchsten, nicht aber den Heiligen dargebracht. Doch kann es Gott dargebracht werden zu Ehren und zum Gedächtniß der Heiligen (in honorem et memoriam sanctorum) und zwar:

---

1) Konc. Trid. sess. XXII. c. 2.

2) A. a. O. Non solum fidelium vivorum peccatis, poenis satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rita, juxta Apostolorum traditionem offertur.

a. um Gott zu loben in seinen Heiligen und ihm für die Gnaden, die er den Heiligen um des Opfers Jesu willen verliehen hat, zu danken;

b. um bei der Darbringung dieses Opfers die Gemeinschaft mit ihnen selbst zu erneuern und durch ihre Fürbitte uns der Früchte des Meßopfers desto mehr theilhaftig zu machen.

§. 78.

Die Bestandtheile des Meßopfers.

1. Die Messe theilt man ein in die Messe der Katechumenen (missa catechumenorum) und in die Messe der Gläubigen (missa fidelium). Die missa catechumenorum, d. i. derjenige Theil der Messe, welchem in den frühern Zeiten die Katechumenen beiwohnen durften, erstreckt sich bis zum Offertorium und besteht a. aus dem Staffelgebet, b. aus dem Introitus, c. aus der Kollecte, Epistel, dem Zwischengesang oder Zwischengebet nach der Epistel (graduale, alleluja-Gesang, tractus, Sequenz) und dem Evangelium.

Das Staffelgebet und der Introitus haben beide wieder drei Abtheilungen, wovon immer die vorhergehende auf die nachfolgende vorbereitet. Den Mittelpunkt der ersten Abtheilung des Staffelgebetes bildet der Ps. 42; die zweite Abtheilung enthält das Sündenbekenntniß und die dritte die Bitte um Sündenvergebung.

Der Introitus theilt sich in den eigentlichen Introitus, das „Kyrie“ und das „Gloria.“

In der Mitte zwischen dem ersten Theile der Messe (der missa catechumenorum) und dem zweiten Theile (der missa fidelium) steht das „Credo,“ d. i. das Glaubensbekenntniß nach dem Nicäno-Constantinopolitanischen Symbolum.

2. Die Messe der Gläubigen (missa fidelium) umfaßt drei Hauptakte: den Akt der Opferung oder das Offertorium, den Akt der Konsekration und den Akt der Kommunion.

a. Das Offertorium ist der Akt, wodurch Brod und Wein als das Material zum Opfer herbeigeschafft und vom Priester für alle Lebende und Verstorbene Gott dargebracht wird; abgeschlossen wird derselbe durch die sich hieran anschließende von der Abbetung des 25. Psalmes begleitete Händewaschung des Priesters, durch die „Präfation“ und das «Sanctus.»

b. Der Konsekration unmittelbar vorher gehen inbrünstige Gebete, den Frieden und die Eintracht der Kirche, die geistliche

und weltliche Obrigkeit und alle Rechtgläubigen betreffend. Die Konsekration geschieht kraft derselben allmächtigen Worte, deren sich Christus bei Einsetzung des heiligen Abendmahles selbst bedient hat. In dem Augenblicke, wo Christus sich gnadenvoll herabläßt und sich an die Stelle des Brodes und des Weines setzt, stellt er sich dem Vater als Opfer dar. Die Gläubigen, den sich opfernden Christus anbetend und in sein Opfer einstimmend, fallen nieder auf ihre Knie und sprechen voll Demuth, Vertrauen und Liebe: Jesus dir lebe ich, Jesus dir sterbe ich, Jesus dein bin ich todt und lebendig; Gott sei mir armen Sünder um dieses Opfers willen gnädig und barmherzig. In den hierauf folgenden Gebeten wird Gott angefleht, das heilige, reine und unbefleckte Opfer gnädig aufzunehmen und um deßwillen barmherzig zu sein allen in Christo Entschlafenen, und allen Menschen die im „Vaterunser," dem Inbegriffe aller Bitten, erflehten Gaben zu gewähren. Hieran schließen sich das Agnus Dei und die vorbereitenden Gebete zum

c. dritten Hauptttheile, zur heiligen Kommunion, d. i. zum Genusse des heiligen Opfers. Die Kirche wünscht, daß mit dem Priester auch die ganze Gemeinde in sacramentaler Weise kommunicire, wie es früher der Fall war, fordert aber, daß sie wenigstens geistlich mitkommunicire. Nach der Kommunion folgen dann noch Danksagungs- und die Schlußgebete.

§. 79.

Ceremonien und die liturgische Sprache der heiligen Messe.

1. Kraft der vom Herrn empfangenen Vollmacht hat die Kirche schon von den frühesten Zeiten her die heilige Opferfeier mit einem Reichthume sinnvoller, meist auf das Leiden und Sterben Christi hindeutender, Ceremonien umgeben, um die Erhabenheit der heiligen Handlung dem Gemüthe der Gläubigen desto tiefer einzuprägen und ihr Herz desto wirksamer zur Höhe des heiligen Geheimnisses hinanzuführen, das hier begangen wird; denn der Mensch ist so eingerichtet, daß er ohne ein Sinnliches zum Uebersinnlichen sich nicht leicht zu erheben vermag.

2. Die Sprache, in der die heilige Messe gefeiert wird, ist seit frühester Zeit die lateinische, an der die Kirche mit um so mehr Recht festhält, weil sie, wie die ganze Feier selbst, den Veränderungen der allverwandelnden Zeit nicht unterworfen und zugleich ein treues Abbild des Einen Gottesdienstes und der Einen Kirche ist.

III. Das heilige Abendmahl als Sacrament.

§. 80.

1. Die heilige Eucharistie ist, wie ein wahres Opfer, so auch ein wahres und eigentliches Sacrament, worin aber nicht eine bloße unsichtbare Gnade, sondern der Urheber und die Quelle aller Gnaden, Jesus Christus selbst, zugegen ist und sich seinen Gläubigen zum Genusse hingibt, um sich mit ihnen auf's Innigste zu vereinigen.

Die Einsetzung findet sich Matth. 26, 26—28; Luk. 22, 19. 20; Mark. 14, 22—24; 1 Kor. 11, 23—25. (vergl. §. 70.)

Die Materie, woraus dieses Sacrament bereitet wird, ist Waizenbrod und Wein vom Weinstocke. Aus Waizenbrod wird dieses Sacrament bereitet, weil der Geschichte der Einsetzung zufolge Christus „das Brod nahm," das gewöhnliche Brod bei den Juden aber Waizenbrod war, welches auch beim Opfer gebraucht wurde [1]. Die lateinische Kirche bedient sich außerdem, im Gegensatze zur griechischen, des ungesäuerten Brodes, gestützt auf das eigene Beispiel Jesu Christi, der, wenn er auch um einen Tag früher als die Juden, sein letztes Ostermahl feierte, es doch in der gesetzlich vorgeschriebenen Art und somit mit ungesäuertem Brode feierte [2].

Dem Weine wird der steten kirchlichen Tradition zufolge etwas Wasser beigemischt, weil Christus der Herr alter Ueberlieferung zufolge dieses ebenfalls gethan und um dadurch das aus der Seite Christi geflossene Blut und Wasser, so wie seine Vereinigung mit dem gläubigen Volke zu sinnbilden [3].

Die Form der Eucharistie besteht in den vom Priester als dem Stellvertreter Christi ausgesprochenen Worten: «Hoc est enim corpus meum. Hic est enim calix sanguinis mei, qui etc.»

2. Die Verwalter (ministri) dieses Sacraments sind die Priester, die jedoch nur als Stellvertreter Jesu Christi handeln, wel-

---

1) 3 Mos. 24, 5.

2) Vergl. den Hymnus Pange lingua gloriosi, wo es heißt:

In supremae nocte coenae,
Recumbens cum fratribus,
Observata lege plene
Cibis in legalibus,
Cibum turbae duodenae
Se dat suis minibus.

3) Konc. Trid. sess. XX. de sacrif. miss. cap. 7.

cher der eigentliche Minister ist, daher auch der Priester bei der Konsekration nicht spricht: dieses ist der Leib Christi, sondern: dieses ist mein Leib [1]).

Ausspender der schon bereiteten Eucharistie können außer den Priestern mit deren Erlaubniß auch die Diakonen sein. Die Ausspendung selbst geschieht unter den Worten: Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen.

3. Das Sacrament der Eucharistie ist der eigenen Versicherung des Heilandes zufolge das himmlische Brod und die geistige Nahrung für unsere Seele; und da die Seele so wenig ohne Nahrung leben kann, als der Leib, so folgt von selbst, daß der Empfang dieses heiligen Sacraments für uns zur Seligkeit nothwendig und somit auch pflichtmäßig ist. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen, und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben [2]).“ Außer der Sorge für unser eigenes Seelenheil verpflichtet uns dazu auch die Liebe zu unserm Heilande, der uns so dringend dazu einladet und der das sehnsuchtsvolle Verlangen äußert, sich mit uns auf's Innigste zu vereinigen. Bekanntlich war es in der alten Kirche Sitte, täglich oder doch allsonntäglich zu kommuniciren, so oft man der Feier des heiligen Meßopfers beiwohnte. Eines förmlichen kirchlichen Gebotes bedurfte es nicht; indem die Christen so oft kommunicirten, folgten sie bloß dem Drange ihrer Liebe gegen Christus oder dem Antriebe ihres eigenen liebeerfüllten Herzens. Erst als der Eifer nachließ und die Lauigkeit zunahm, bedurfte es gesetzlicher Vorschriften. Die vierte Lateransynode (J. 1215) verordnete, daß man wenigstens einmal im Jahre und zwar zur österlichen Zeit das heilige Sacrament des Altars empfangen solle, welche Verordnung der Kirchenrath von Trient auf's Neue bestätigt und eingeschärft hat [3]). Daß jedoch die Kirche eine mehr als einmalige Kommunion im Jahre wünscht und erwartet, geht aus dem Wortlaute dieses Gesetzes selbst hervor.

4. Die Wirkungen einer würdigen Kommunion sind von Christus in den Verheißungsworten selbst klar genug angedeutet. Als solche sind namentlich zu bezeichnen:

---

1) Catech. Rom. p. II. c. 2

2) Doch ist der Empfang der heiligen Eucharistie nicht nothwendig den Unmündigen (vergl. Conc. Trid. sess XXI. c. IV).

3) Sess. XIII. c. 9.

a. sie vereinigt uns auf's Innigste mit Jesus Christus;

b. sie vermehrt in uns die heiligmachende Gnade;

c. sie tilgt die läßlichen Sünden;

d. sie schwächt die Begierlichkeit des Fleisches;

e. sie verleiht uns himmlische Stärkung zum Kampfe gegen alles Böse, gegen die Versuchungen der Welt, des Fleisches und des Teufels;

f. sie führt uns zu einer glorreichen Auferstehung und zur ewigen Seligkeit.

1. Die unwürdige Kommunion bringt gerade die entgegengesetzten Wirkungen hervor und führt nach den Worten des Apostels den Tod und das Gericht nach sich [1]. Die Kirche bezeichnet sie als Gottesraub (sacrilegium) [2].

2. Man unterscheidet überhaupt drei Weisen, dieses Sacrament zu empfangen. Die erste Weise ist, wenn wir es sacramentlicher und geistlicher Weise zugleich empfangen (sacramentaliter et spiritualiter); die zweite, wenn wir es geistlicher Weise allein empfangen (spiritualiter tantum); die dritte, wenn wir es sacramentlich und körperlich allein empfangen (sacramentaliter et corporaliter tantum).

3. Zur würdigen Kommunion ist eine zweifache Vorbereitung erforderlich, eine Vorbereitung dem Leibe und eine Vorbereitung der Seele nach. Die Vorbereitung des Leibes erfordert, daß man

a. von Mitternacht an nüchtern bleibe;

b. daß man in reinlicher und ehrbarer Kleidung erscheine.

Die Vorbereitung der Seele nach erfordert:

a. Daß man seine Seele von Sünden reinige, wenigstens von jeder schweren Sünde;

b. daß man die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Demuth, der Reue und des Verlangens erwecke.

4. Die Kommunion unter beiden Gestalten ist nicht den Gläubigen geboten, sondern nur den celebrirenden Priestern, in-

---

1) 1 Kor. 11, 27.

2) Im Hymnus Lauda Sion heißt es in Beziehung auf diese entgegengesetzten Wirkungen der heiligen Kommunion:

Sumunt boni, sumunt mali,
Sorte tamen inaequali,
Vitae vel interitus.
Mors est malis, vita bonis:
Vide paris sumptionis
Quam sit dispar exitus.

dem durch die beiden von einander getrennten Gestalten der blutige Opfertod Jesu Christi um so mehr veranschaulicht wird. Unter beiden Gestalten ist also das heilige Abendmahl nicht der Kommunion, sondern des Opfers wegen eingesetzt worden. Wer unter einer Gestalt kommunicirt, empfängt den ganzen und unversehrten Christus nach seiner Menschheit und nach seiner Gottheit, weil unter jeder Gestalt der ganze und unversehrte Christus gegenwärtig ist. In der heiligen Schrift ist an verschiedenen Stellen allein Rede vom Brodbrechen, nicht vom Kelchtrinken (Apost. 2, 42; 20, 7.), und es ist historisch ausgemacht, daß man in den ersten Zeiten der Kirche öfter nur unter einer Gestalt, bald unter der Gestalt des Brodes, bald unter der Gestalt des Weines, kommunicirte, ohne zu befürchten, sich dadurch des vollen Segens dieses Sacramentes verlustig zu machen [1]).

Daß im fünften Jahrhunderte die eingestaltige Kommunion nicht ungewöhnlich war, beweist der Umstand, daß die Päpste Leo und Gelasius sich veranlaßt sahen, den Gebrauch des Kelches ausdrücklich zu gebieten; es geschah dieses aber zur thatsächlichen Widerlegung der manichäischen Lehre, daß der Wein eine Kreatur des Teufels und der Genuß desselben böse sei. Als in späteren Zeiten der Grund dieses Gebotes wegfiel, führte die zarte Scheu vor Verunehrung des heiligen Blutes zuerst in Klöstern zur eingestaltigen Kommunion zurück und die Kirche hat diese Sitte zuerst gebilligt und dann auch geradezu vorgeschrieben aus folgenden wichtigen Gründen:

a. zur thatsächlichen Widerlegung der Irrlehre, daß Jesus Christus in einer Gestalt nicht ganz und unversehrt zugegen sei;

b. aus Ehrfurcht gegen das heilige Blut, und aus der frommen Scheu, daß es beim Ausspenden verschüttet werden möchte;

c. weil das heilige Sacrament unter der Gestalt des Weines für die Kranken nicht füglich lange aufbewahrt werden kann;

d. weil in vielen Gegenden der Wein, der nöthig wäre, wenn alle Gläubigen kommuniciren sollten, nicht ohne die größte Schwierigkeit herbeigeschafft werden könnte;

e. weil manche Personen den auch nach der Konsekration noch zurückbleibenden Geruch und Geschmack des Weines nicht vertragen können, auch bei Vielen leicht Ekel entstehen würde, wenn sie mit Andern aus demselben Kelche trinken sollten [2]).

---

1) Vergl. I. Th. §§. 138. 161.

2) Catech. Rom. P. II. c. IV. qu. 50.

§. 81.

Reflexionen.

1. Idee und Wesen aller Religion, so wie erstes und höchstes Bedürfniß des menschlichen Geistes ist der Wandel vor Gott, die Annäherung zu Ihm hin, die Hingabe an Ihn, die Vereinigung mit Ihm, der Besitz und Genuß Gottes.

2. Da der unsterbliche Menschengeist in diesem Zeit- und Raumleben an den Körper gebunden ist und nur in ihm und durch ihn sich offenbaren kann, und ebenso auch alle äußere Einwirkung auf denselben durch das Medium des Körpers hindurchgehen muß, so ist ein zweites Bedürfniß für ihn eine äußerlich erscheinende Nähe Gottes, ein geistig-körperlicher (ideel-reeller) Genuß Gottes.

3. Im alten Bunde hat sich die Nähe Gottes geoffenbart in den verschiedenen, den Patriarchen zu Theil gewordenen symbolischen Erscheinungen, in der Wolken- und Feuersäule beim Auszuge aus Aegypten und in der das Allerheiligste erfüllenden unnahbaren Glorie, der sogenannten Schechinah.

4. Nach der Vollendung der Zeit der Bilder und Verheißungen, in der Zeit der Wahrheit und Gnade, im neuen Bunde, wollte Gott nicht bloß mehr im Gleichnisse den Menschen als gegenwärtig und nahe erscheinen, sondern in der Wirklichkeit ihnen nahe sein und ward daher selbst Mensch.

5. Er ist aber zu uns gekommen, um uns nicht mehr zu verlassen, sondern bis an's Ende der Welt bei uns zu bleiben, doch nicht in Menschengestalt, sondern in sacramentaler Verhüllung zur Nährung und Vergeistigung des Glaubens und der Hoffnung während dieser Zeit der Prüfung und Vorbereitung, damit wir nicht an der Aeußerlichkeit seines menschlichen Leibes hängen, und das göttliche Wesen seiner Person darüber vergessen, sondern die Offenbarung der Herrlichkeit seiner Gottheit und seiner verherrlichten Menschheit in der Ewigkeit erwarten und einst wirklich schauen möchten, nachdem wir hier, ohne sie zu sehen, an beide geglaubt haben.

6. Bild war also der alte Bund, Bild und Wahrheit ist der neue Bund diesseits in der Zeit, und Wahrheit ohne Bild wird der neue Bund sein jenseits [1]).

7. Wie Gott als Urheber des physischen Lebens, des irdischen

---

1) Schön findet sich dieß in dem kirchlichen Gebete ausgedrückt: Fac nos, quaesumus Domine, divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat.

Daseins des Menschen, zugleich auch der Ernährer und Erhalter desselben durch die physische Nahrung ist, so nährt und erhält er auch in dem heiligen Abendmahle als der Erlöser des Menschen das durch die zweite Schöpfung, durch die Wiedergeburt ihm verliehene geistige Leben mittelst der Himmelsspeise, nach welcher es den Geist hungert und durstet, wie den Leib nach der Erdnahrung.

8. Wie der Mensch, die irdische Speise empfangend, dieselbe sich verähnlicht, zu seinem Leben hinaufzieht, ihr seine Natur mittheilt, so wird er von der höheren, sich zu ihm herablassenden, von ihm aufgenommenen Speise hinaufgezogen, ihr verähnlicht, in sie verwandelt.

9. Wie die genossene irdische Speise desto leichter sich dem Körper verähnlicht, und desto mehr ihn stärkt und kräftigt, je größer sein Bedürfniß und Verlangen nach ihr und ihre Verwandtschaft mit ihm ist, und je zweckmäßiger sie genossen wird, ebenso nährt und stärkt auch die Himmelsspeise der Eucharistie den Geist um so mehr, je größer sein Hunger und Durst nach ihr, und seine Aehnlichkeit mit ihr ist, je vollkommener er in sie eingeht, von ihr sich aufnehmen, mit ihr sich vereinigen läßt.

10. In der Menschwerdung hat Gott die menschliche Natur aufgenommen, mit der Gattung sich vereinigt; in der Eucharistie nimmt er den einzelnen Menschen in sich auf, vereinigt sich mit dem Individuum.

11. Wie die irdische Nahrung gleichen Wesens mit unserm Körper ist (beide sind aus Erde gebildet) und sein muß, um ihn nähren zu können, so ist auch die Himmelsspeise der Seele nicht bloß gleichen Wesens mit Gott, sondern auch gleichen Wesens mit uns, um uns mit sich vereinigen zu können.

12. Durch den Genuß einer Speise, der Frucht vom Baume der Erkenntniß im Paradiese, verlor der Mensch das geistige, ewige Leben, indem er vermessen nach Gottgleichheit strebte; durch den Genuß einer andern Speise, der Frucht vom Baume des Kreuzes, im Glauben, in Demuth, Gehorsam und Liebe nach Wiedervereinigung mit Gott strebend und ihm sich ganz hingebend, erhält er das verlorne Leben wieder, wird der Genuß der Todesfrucht vom Baume der Erkenntniß ausgeglichen und der Verlust der Frucht des Lebensbaumes in unendlicher Weise ersetzt.

13. Wie die Befriedigung des physischen Bedürfnisses der Nahrung die Haupttriebfeder, der Hauptgegenstand und das Hauptziel, gleichsam der Mittelpunkt des Weltlebens, der gemeinen, niederen menschlichen Thätigkeit ist, also ist der höheren, geistigen

Thätigkeit des Menschen, des gesammten religiösen und kirchlichen Lebens Mittelpunkt die Eucharistie; sie lehrt die ganze Religion des Christenthums, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, oder die Lehren, Verheißungen und Vorschriften Christi nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch; sie ist der Inbegriff und Kern des ganzen Christenthums, der Lebensbaum, in der Mitte der Kirche Gottes gepflanzt, welcher alle die Blüthen und Früchte wahrhaft religiöser und tugendhafter Gesinnungen und Handlungen hervorbringt und trägt, die durch ihre Schönheit und Lieblichkeit Gott und die Menschen erfreuen. Alles wahrhaft Große und Herrliche, das die frommen und erleuchteten Christen zu allen Zeiten und an allen Orten gewirkt haben, ist aus dieser himmlischen Quelle geflossen.

In demselben Grade, in welchem die Anerkennung und Verehrung der Eucharistie steigt oder fällt, steigt oder fällt auch das ganze religiöse und kirchliche Leben mit dem gänzlichen Aufhören des Glaubens an dieselbe in der Menschheit, müßte auch die christliche Religion und Kirche von der Erde verschwinden.

Das heilige Sacrament der Buße (sacramentum poenitentiae).

§. 82.

Die Buße ein wahres Sacrament.

Die Buße ist dasjenige Sacrament, in welchem ein ordentlicher Priester den nach der Taufe gefallenen Gläubigen an Gottes Statt von seinen Sünden losspricht, wofern dieser seine Sünden wahrhaft bereut, beichtet und dafür eine rechte Genugthuung leisten will.

„Wenn Jemand behauptet, in der katholischen Kirche sei die Buße nicht wahrhaft und wirklich ein Sacrament, von Jesus Christus, unserm Herrn angeordnet, um die Gläubigen, so oft sie nach der Taufe in Sünden fallen, mit Gott selbst wieder aussöhnen, der sei im Banne [1]."

1. Verheißen ist die göttliche Einsetzung dieses Sacramentes Matth. 18, 18. in den Worten, die Christus an die Apostel richtet: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöset sein;" wirklich geschehen aber ist sie Joh. 20, 22—23., wo es heißt: „Nehmet hin den heiligen Geist, welchen ihr die Sünden nachlassen werdet,

1) Konc. v. Tr. sess. XIV. c. 1. (de poenit.)

denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten."

Nach der einstimmigen Erklärung der heiligen Väter hat Christus mit diesen Worten den Aposteln und ihren Nachfolgern nicht etwa bloß die Gewalt gegeben, die Sünden für vergeben zu erklären, wie die Nichtkatholiken lehren, sondern er hat durch diese „ausgezeichnete Handlung und in diesen so klaren Worten den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern die Gewalt verliehen, die Sünden auch wirklich zu vergeben und zu behalten, um die nach der Taufe gefallenen Gläubigen mit Gott wieder zu versöhnen [1])."

Die heiligen Väter nennen daher auch die Buße das zweite vom Schiffbruch rettende Brett (secundam post naufragium tabulam), und auf's Entschiedenste ward die Lehre der Novatianer verworfen, daß die Kirche nicht die Macht besitze, den nach der Taufe schwer Gefallenen mit Gott wieder auszusöhnen (vergl. I. Th. §. 137. 6.).

2. Was das äußere Zeichen dieses Sacramentes betrifft, so besteht die Form in den Lossprechungsworten des Priesters: Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, der einige Gebetsworte vorangehen und nachfolgen. Die Materie (quasi materia) sind die Leistungen, die der Büßer zu erfüllen hat, und die auch Theile der Buße genannt werden, nämlich die Reue, die Beichte und die Genugthuung.

3. Die innere Gnadenwirkung dieses Sacraments besteht in der Reinigung von den nach der Taufe begangenen Sünden und der Wiederertheilung der heiligmachenden Gnade, wo diese verloren war, oder der Vermehrung der Gnade, wo diese nicht verloren war.

Daß alle, auch die schwersten Sünden durch dieses Sacrament getilgt werden können, geht hervor aus den angeführten ganz allgemein und unbeschränkt lautenden Einsetzungsworten, und wird bestätigt durch die Handlungsweise der Apostel, die auch den schwersten Sündern vergeben (Paulus dem Blutschänder zu Korinth 2 Kor. 2, 6—7.), oder Vergebung angeboten haben (Petrus dem Zauberer Simeon in Samaria Apstg. 8.), sowie durch die stete kirchliche Praxis und Lehre. Damit steht nicht im Widerspruch, daß Christus Matth. 12, 32. lehrt, die Sünde gegen den heiligen Geist könne nicht vergeben werden weder in dieser, noch in der künftigen Welt, denn diese Sünde gegen den heiligen Geist ist nicht

---

1) Konc. v. Tr. sess. XIV. c. 1. (de poenit.)

etwa um ihrer Schwere willen nicht erlaßbar, sondern sie wird darum nicht erlassen, weil sie als wissentliche, bösliche Zurückweisung der zum Heile verliehenen Gnade den Menschen für jede fernere Erregung der Gnade unempfänglich macht und so die zur Erlangung der Sündenvergebung nothwendig erforderliche Tugend der Buße verhindert oder unmöglich macht.

4. Ausspender dieses Sacraments ist der vom Bischofe zur Lossprechung approbirte, in Sterbensgefahr (in articulo mortis) jeder Priester [1]); nur die Lossprechung von einigen besonders schweren Vergehen ist, um den Greuel derselben und ihre schrecklichen Folgen desto mehr zu erkennen zu geben, den Bischöfen oder dem Papste vorbehalten (casus reservati papales et episcopales).

Es versteht sich von selbst, daß der Priester nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern im Namen Gottes und kraft der ihm hiezu von Gott übertragenen Gewalt den Akt der Lossprechung vollzieht; aber, wie bereits gesagt, ist dieser Lossprechungsakt keineswegs eine bloße Erklärung oder Ankündigung der Vergebung, sondern Ausspruch eines richterlichen Urtheils [2]); denn Christus verlieh seinen Aposteln und ihren Nachfolgern die Schlüsselgewalt; mit dem Schlüssel aber erklärt man die Thüre nicht bloß für geöffnet, sondern man öffnet sie auch wirklich.

Außer dieser richterlichen Thätigkeit übt der Beichtvater noch die eines Seelenarztes aus, indem er die geeigneten Belehrungen ertheilt und diejenigen Mittel vorschreibt, welche geeignet sind, auch die nach der gehobenen geistigen Krankheit noch zurückbleibende Schwäche zu heben, das neue geistige Leben zu stärken und vor dem Rückfalle zu bewahren.

5. Empfänger dieses Sacraments ist jeder nach der Taufe wieder gefallene Gläubige.

6. Die nothwendigen Bedingungen des würdigen Empfangs sind: die Reue (contritio cordis); die Beichte (confessio oris) und die Genugthuung (satisfactio operis) [3]). Diese drei Erfordernisse, die auch die Materie (quasi materia) oder die Theile des Bußsacramentes genannt werden, entsprechen der dreifachen Weise, in welcher der Mensch sündigt — der Sünde in Gedanken, in Wor-

---

1) Konc. v. Tr. sess. XIV. c. 7.

2) Die heilige Synode von Trient sagt:
Non solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium, vel declarandi, remissa esse peccata sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut a judice sententia pronunciatur (sess. XIV. c. 6. de poenit.).

3) Vergl. Konc. v. Tr. sess. XIV. c. 3. de poenit.

ten und in Werken — nach den Worten des heiligen Chrysostomus: „Die Buße treibt den Sünder an, Allem gern sich zu unterziehen, in seinem Herzen ist Reue, in seinem Munde das Bekenntniß, in seinem gesammten Werke Demuth und fruchtbringende Genugthuung [1]." Diese drei Theile des Bußsacramentes sind nun näher in Betracht zu ziehen.

§. 83.

Die Reue.

Die erste Bedingung des würdigen Empfangs des heiligen Bußsacramentes ist die Reue. Die heilige Synode von Trient [2]) bezeichnet aber die Reue als einen Schmerz des Gemüthes und als eine Verabscheuung der begangenen Sünden, verbunden mit dem Vorsatze, künftig nicht mehr zu sündigen. Sie besteht mithin aus der Reue im engeren Sinne und aus dem Vorsatze.

1. Die Reue im engeren Sinne ist erstlich ein Schmerz der Seele; ein Schmerz der Seele aber ist ein innerer Schmerz, daher spricht der Prophet von einer Zerreißung des Herzens und wird daher die Reue selbst Zerknirschung des Herzens (contritio cordis) genannt. Daß eine bloß äußerliche Erweckung der Reue, eine bloße Abbetung eines Reuegebetes u. dgl. den Namen Reue nicht verdient, versteht sich hienach von selbst. Ist die Reue wesentlich ein innerer Schmerz, so muß mit derselben nicht nothwendig auch eine heftige sinnliche Schmerzempfindung verbunden sein. Wie es Thränen gibt ohne wahre Reue, so gibt es auch eine wahre Reue ohne Thränen. Doch ist es räthlich, auch die sinnliche Empfindung des Schmerzes, wo möglich in sich zu erwecken und zu unterhalten, damit die Sinnlichkeit, wie sie Theil genommen hat an der Sünde, so auch Theil nehme an der Buße.

Aber nicht nur ein Schmerz und eine Bitterkeit des Herzens ist die Reue, sie ist auch eine wahre Verabscheuung und ein Haß der Sünde. Mit dieser Verabscheuung der Sünde kann jedoch noch das Gelüsten der Sinnlichkeit nach der Sünde bestehen, nur darf der Wille auf dieses Gelüsten nicht eingehen.

Die einzelnen nothwendigen Erfordernisse der Reue sind:

a. Die Reue muß übernatürlich sein, d. h. sie muß angeregt sein von der übernatürlichen göttlichen Gnade, welche überhaupt das ganze Heilsgeschäft der Bekehrung einleitet, begleitet und vollendet,

---

1) Serm. I. de poenit.

2) Sess. XIV. de poenit. c. 4.

und anderseits muß sie hervorgehen aus einem übernatürlichen Beweggrunde. Die natürliche Reue entspringt aus Furcht vor oder aus Liebe zur Welt; die übernatürliche entspringt aus Furcht vor oder aus Liebe zu Gott. Die aus der Furcht vor Gott entsprungene Reue nennt man die unvollkommene (contritio imperfecta oder attritio), die jedoch wenigstens einen Anfang der Liebe Gottes in sich schließen muß; die aus der Liebe zu Gott — nämlich aus der vollkommenen Liebe Gottes — entsprungene nennt man die vollkommene Reue (contritio perfecta). Diese vollkommene Reue ist zum würdigen Empfange des heiligen Bußsacraments nicht erforderlich, indem sie, verbunden mit dem Verlangen nach dem Empfange des heiligen Bußsacraments, schon vor dem aktuellen Empfange des Sacraments uns mit Gott aussöhnt [1]). Doch ist es gerathen, dieselbe zu erwecken.

b. Die Reue muß allgemein sein, d. h. sich über alle begangenen, wenigstens über alle begangenen schweren Sünden erstrecken. Es kann nämlich eine schwere Sünde nicht vergeben werden, wenn nicht alle schweren Sünden, womit man befleckt ist, zugleich vergeben werden; denn keine Sünde kann vergeben werden ohne die Mittheilung der heiligmachenden Gnade, die heiligmachende Gnade ist aber mit einer schweren Sünde nicht vereinbar.

c. Die Reue muß ein unendlich großer Schmerz und ein unendlich großer Haß sein, ein Schmerz, der jeden andern Schmerz weit übertrifft und ein Haß, der die begangenen Sünden mehr verabscheut, als alle andere Uebel der Welt, so daß man bereit ist, eher jedes Gut der Welt zu entbehren und jedes Uebel der Welt zu leiden, als sie noch einmal zu begehen.

2. Der Vorsatz ist der feste Entschluß des Willens, künftig nicht mehr zu sündigen; derselbe ist in der aufrichtigen Reue schon eingeschlossen.

Was die nähere Beschaffenheit des zu erweckenden Vorsatzes betrifft, so muß derselbe sein

a. allgemein und zugleich speciell. Mein Vorsatz muß allgemein sein, heißt: er muß sich ausdehnen auf alle Sünden, welche mich der Gnade Gottes berauben können, mithin wenigstens auf alle schweren Sünden. Mein Vorsatz muß speciell sein, heißt: er muß sich besonders auf diejenigen Sünden beziehen, durch die ich Gott bisher beleidigt habe; diese namentlich zu meiden, muß ich fest entschlossen sein; denn sie sind mir persönlich eigen und in Absicht auf sie bedarf es meinerseits einer besonderen Vorsicht und Wachsamkeit.

1) Konc. Trid. sess. XIV. c. 4.

b. Daß der Vorsatz fest und entschieden sei, liegt schon in seinem Begriffe. Jedoch schließt diese Festigkeit und Entschiedenheit meines Vorsatzes das Mißtrauen gegen meine eigene Kraft nicht aus. Ich soll vielmehr bei Fassung meines Vorsatzes der Veränderlichkeit und Schwäche meines Willens eingedenk sein, mich durch das Bewußtsein meiner Schwäche aber nur um so mehr angetrieben fühlen, meine Zuflucht zu Gott zu nehmen und seinem Beistande zu vertrauen.

c. Mit dem wirksamen Vorsatze, die Sünde zu meiden, muß nothwendig auch verbunden sein der Entschluß, alle nothwendigen Mittel dazu anzuwenden, namentlich aber die Gelegenheit der Sünde zu meiden. Denn wer wirksam einen Zweck will, der muß nothwendig, so viel an ihm liegt, auch alle Hindernisse beseitigen, die ihn von diesem Zwecke entfernen und alle Mittel anwenden, die ihn dazu führen können.

§. 84.

Die Beichte.

1. Die Beichte ist das vor dem Priester abgelegte reumüthige Bekenntniß der einzelnen Sünden, um die Lossprechung von denselben zu erlangen. Nach ausdrücklicher Lehre der Kirche ist sie von Christus selbst angeordnet.

„Wenn Jemand behauptet, es sei nach göttlichem Gesetze zur Vergebung der Sünden nicht nothwendig, im Sacramente der Buße alle und jede tödtlichen Sünden, deren man sich nach schuldigem und fleißigem Nachdenken erinnert, auch die geheimen und solche, die gegen die zwei letzten Gebote des Dekalogs begangen sind, und die Umstände, welche die Art der Sünde ändern, zu beichten, sondern die Beichte sei nur nützlich zur Belehrung und Tröstung des Büßers ... der sei im Banne [1]."

2. Der Beweis für diese Glaubenslehre stützt sich auf folgende Punkte:

α. Wenn der Priester die ihm von Christus ertheilte Schlüsselgewalt ohne das vorangegangene specielle Sündenbekenntniß des Büßers im Sinne Christi nicht ausüben kann, so hat Christus dieses Sündenbekenntniß eben so gewiß und wahrhaft angeordnet, als er dem Priester die Schlüsselgewalt übertragen hat. Nun kann aber jenes wirklich nicht geschehen, denn nach dem Willen Christi soll der Priester bei Ausübung der ihm übertragenen Gewalt nicht despotisch oder willkürlich verfahren, d. h. nicht Jeden, wie es ihm gerade beliebt, lossprechen oder nicht lossprechen,

---

1) Konc. sess. XIV. c. 7. (de poenit.).

da ja in diesem Falle der Unsittlichkeit Thor und Thür geöffnet würde, sondern er soll dabei in richterlicher Weise verfahren, d. h. den als bußfertig erkannten Sünder lossprechen, den Unbußfertigen nicht lossprechen; zur Fällung eines solchen richterlichen Urtheils wird er aber nur dadurch in den Stand gesetzt, daß der Büßer ihm die begangenen Sünden und seinen gesammten innern Seelenzustand offenbart, oder daß er beichtet. Die Beichte ist mithin, wie das Bußsacrament selbst, göttlicher Einsetzung.

β. In der heiligen Schrift ist die Nothwendigkeit der Beichte mehrfach angedeutet. Der heilige Jakobus[1]) schreibt: „Bekennet einander eure Sünden;" und in der Apstgesch. heißt es: „Viele der Gläubigen kamen und bekannten und sagten, was sie gethan hatten[2])."

γ. Endlich wird diese Lehre auch bestätigt durch die mündliche Ueberlieferung. Schon Tertullian (im Anfange des zweiten Jahrh.) schreibt: „Viele, vermuthe ich, entziehen sich diesem Werke (nämlich dem Bekenntniß ihrer Sünden), oder verschieben es von Tag zu Tag, weil sie mehr an ihre Scham als an ihr Heil denken[3])."

Origenes vergleicht die Sünde mit dem Genusse einer unverdaulichen Speise, die so lange uns drückt und belästigt, bis sie wieder herausgeworfen; ebenso werde auch der Sünder so lange von der Sünde gedrückt und gequält, bis er sie durch das äußere Bekenntniß wieder von sich ausgeschieden habe[4]).

Endlich schreibt unter Andern auch der heilige Augustinus: „Es gibt Einige, die da glauben, es sei zum Heile schon genügend, wenn sie Gott allein, dem nichts verborgen ist, ihr Vergehen bekennen. Denn sie sind nicht gewillet, oder schämen sich und würdigen sich nicht, den Priestern sich zu zeigen, obwohl diese doch Gott schon durch seinen Gesetzgeber (Moses) dazu bestellt hat, zwischen dem Aussatze und dem Aussatze zu unterscheiden . . .; dessen Urtheil soll man sich unterwerfen, den Gott nicht verschmähet hat, als seinen Stellvertreter anzuordnen[5])."

Auch der Umstand, daß die griechische Kirche und andere orientalisch-christliche Gemeinschaften die Beichte festgehalten, ist ein Beweis ihres hohen Alters, und zeigt den Unverstand Derer, die

1) 5, 16.
2) 19, 18.
3) De poenit. c. 10.
4) Hom. 2. in ps. 37.
5) Lib. 2. de visit. infirm. c. 4.

behaupteten, die Beichte sei erst im fünften Jahrhunderte durch Papst Leo I. oder gar erst im dreizehnten durch Papst Innocenz III. eingeführt worden.

Neben der geheimen Beichte fand in den ersten Jahrhunderten nicht selten auch eine öffentliche statt. Wer nämlich durch seine Vergehen die Kirche öffentlich geärgert, mußte zur Aufhebung dieses Aergernisses ein öffentliches Bekenntniß ablegen vor dem Bischofe und der gesammten Gemeinde; diese öffentliche Beichte war jedoch durch kein göttliches Gebot angeordnet und wurde daher unter veränderten Zeitverhältnissen wieder aufgehoben.

3. Nach Anordnung Christi und der Kirche muß man beichten 1. alle schweren Sünden, deren man sich nach sorgfältiger Gewissenserforschung schuldig weiß; 2. Zahl der Sünden und Umstände, welche die Art der Sünde ändern oder die Sünde vergrößern (circumstantiae speciem peccati mutantes vel aggravantes).

Da die läßlichen Sünden auch durch andere Mittel, als das Bußsacrament, getilgt werden können, so ist diese zu beichten zwar nicht nothwendig, doch besonders zur Uebung in der Demuth rathsam und nützlich.

4. Die Beichte sollen wir ablegen in Verdemüthigung unserer selbst als Sünder, die vom Bewußtsein ihrer Sünde ergriffen sind und um Gnade flehen; die Kirche fordert daher, daß der Pönitent die Beichte knieend verrichte.

5. Der Pflicht zu beichten von Seiten des Sünders entspricht von Seiten des Priesters die Pflicht, das in der Beichte ihm Entdeckte in tiefer Brust zu verschließen und unter keiner Bedingung und auf keinerlei Art, auch nicht durch die entfernteste Andeutung, es jemals zu offenbaren (das Beichtsiegel).

6. Wie überaus wohlthätig übrigens die Beichtanstalt auf die sittliche Veredlung der Menschheit einzuwirken geeignet sei, haben selbst Gegner unsers Glaubens mehrfach eingestanden [1]. Ins-

---

1) Der Philosoph Leibnitz äußert sich in seinem „System der Theologie" über die Beichte folgendermaßen: „Gewiß, wenn etwas schön und liebenswürdig ist in der christlichen Religion, so ist es diese Einrichtung, die Beichtanstalt, welche selbst Chinesen und Japanesen bewundert haben; denn die Nothwendigkeit zu beichten schreckt Viele, besonders Jene, welche noch nicht verhärtet sind, von der Sünde ab, und gewährt den Gefallenen großen Trost, so daß ich glaube, ein frommer, gesetzter und kluger Beichtvater sei ein großes Werkzeug Gottes zum Heile der Seele, denn sein Rath nützt uns zur Regelung unserer Neigungen, zur Wahrnehmung unserer Fehler, zur Vermeidung der Gelegenheit zur Sünde, zur Wieder-

besondere führt sie den Menschen zu besserer Erkenntniß seiner selbst, sie ist eine heilsame Uebung der Selbstverleugnung und Demuth, schreckt den nicht ganz verhärteten oder schamlosen Menschen von der Sünde zurück, und stellt ihm endlich für seine höchsten und wichtigsten Angelegenheiten einen bewährten Lehrer, Rathgeber, Tröster und Arzt zur Seite. Dasjenige, sagt daher der römische Katechismus, was an Heiligkeit und wahrer Frömmigkeit durch die Gnade Gottes sich in der Kirche vorfindet, ist großentheils auch dieser Anstalt zu verdanken, und der Feind des menschlichen Geschlechts würde diesem keinen empfindlicheren Schlag zufügen können, als wenn es ihm gelänge, „diese feste Burg christlicher Tugend" zu zerstören.

§. 85.

Die Genugthuung.

1. Der Christ, welcher schwere Sünden begangen und durch das Bußsacrament Verzeihung derselben erlangt hat, ist dadurch zwar von den ewigen Strafen, aber keineswegs jedesmal von aller Strafe befreit, vielmehr hat er sowohl von Seiten Gottes als von Seiten der Kirche zeitliche Strafen zu erstehen, theils zur Züchtigung (poenas vindicativas), theils zur Heilung (poenas medicinales):

a. Strafen zur Züchtigung von Seiten Gottes und der Kirche, weil er das in der Taufe Gott und der Kirche gegebene feierliche Versprechen freventlich verletzt, Gott und der Kirche die Treue gebrochen, den Gehorsam aufgekündigt, den schuldigen Dank für die erhaltenen Gnaden und Wohlthaten nicht geleistet, dieselben vielmehr schändlich vernachläßigt oder mißbraucht, und durch das gegebene böse Beispiel auch noch Anderen geschadet oder ihnen doch wenigstens durch gutes Beispiel nicht genützt hat;

b. Strafen zur Heilung, denn wie nach dem Ausdrucke des römischen Katechismus nach Heilung einer Wunde noch Narben zurückbleiben, die ebenfalls noch zu heilen sind, so bleiben auch

---

erstattung des Entwendeten, zum Ersatze des Schadens, zur Zerstreuung der Zweifel, zur Aufrichtung des niedergebeugten Geistes, endlich zur Linderung und Tilgung aller Seelenübel: und wenn man auf Erden kaum etwas Vortrefflicheres, als einen treuen Freund, finden kann, wie wichtig wird es erst dann für uns, wenn derselbe durch die unverletzte Heiligkeit eines göttlichen Sacraments zur Haltung der Treue und zur Hülfeleistung verpflichtet wird."

nach erlassener Schuld in der Seele noch Ueberbleibsel der Sünde zu beseitigen, namentlich eine gewisse Schlaffheit und Schwäche zum Guten und eine Fertigkeit und Neigung zur Sünde, besonders zu der früher begangenen Sünde.

Die heilige Schrift hat uns mehrere Beispiele aufbewahrt, daß Gott Diejenigen, welchen er die Sünde bereits erlassen, noch mit zeitlichen Strafen züchtigte; Moses und Aaron durften zur Strafe für die ihnen bereits vergebene Sünde des Mißtrauens in's gelobte Land nicht eintreten; und David hatte für die ihm schon vergebene Sünde noch manche bittere Leiden und Trübsale als zeitliche Strafen zu erdulden[1]).

Auch die Tradition fordert nach bereits vergebener Sünde noch Abbüßung der zeitlichen Strafen.

„Gegen eine tiefe Wunde," schreibt Cyprian in seinem Buche de lapsis, „muß mit Sorgfalt eine lange Arznei angewendet werden; die Buße darf nicht geringer sein, als das Vergehen; man muß eifriger beten, den Tag in Trauer hinbringen, die Nacht in Wachen und Klagen und jegliche Zeit im thränenvollen Wehklagen, hingestreckt auf den Boden in Asche, in Buß- und Trauergewanden."

Der heilige Augustinus schreibt (in Tract. 124. in Joan.): „Auch nachdem seine Sünden ihm erlassen, muß der Mensch noch leiden, obwohl die Sünde die Ursache war, daß er in dieses Elend gerieth. Denn die Strafe dauert länger, als die Schuld, damit man nicht die Schuld als gering ansehe, wenn mit derselben auch zugleich die Strafe erlassen würde."

2. Zur Abbüßung dieser noch zurückbleibenden zeitlichen Strafen war in der alten Kirche die strenge öffentliche Buße angeordnet. Nachdem diese unter veränderten Zeitverhältnissen außer Uebung gekommen ist, können wir die schuldige Genugthuung nunmehr leisten:

a. durch die uns vom Priester auferlegten Buß- und Genugthuungswerke;

b. durch freiwillig übernommene Buß- und Genugthuungswerke;

c. durch demüthige Ertragung der uns von Gott zur Strafe für unsere Sünden zugesendeten Leiden und Trübsale.

Die heilige Synode von Trient faßt die verschiedenen Arten der Genugthuung in folgenden Worten zusammen:

---

1) Vergl. 3 Mos. 20; 2 Sam. 12.

„So groß ist der Reichthum der göttlichen Erbarmung, daß wir nicht allein durch die Strafen, die wir zur Züchtigung unserer Sünden freiwillig übernommen haben, oder die uns nach dem Urtheile des Priesters in Rücksicht auf das Maaß unsers Vergehens auferlegt worden sind, sondern, was der größte Beweis der Liebe ist, durch zeitliche von Gott über uns verhängte und von uns geduldig ertragene Leiden bei Gott dem Vater durch Jesum Christum Genugthuung zu leisten vermögen [1])."

3. Der Zweck dieser Buß- und Genugthuungswerke ist ein zweifacher. Sie sollen den Sünder für die Sünde im eigentlichen Sinne strafen (poenae vindicativae) und die Seelenwunden heilen und vor dem Rückfalle schützen (poenae medicinales).

4. Unsere Buß- und Genugthuungswerke haben ihre Kraft nicht aus uns, sondern aus dem Verdienste Jesu Christi. „Denn," sagt die heilige Synode von Trient, „wie wir aus uns selbst nichts vermögen, vermögen wir Alles durch den Beistand Dessen, der uns stärkt; so daß Niemand sich rühmen darf, sondern all' unser Ruhm in Christo ist, in dem wir leben, in dem wir uns Verdienste erwerben, in dem wir genugthun, in dem wir würdige Früchte der Buße bringen, welche von ihm ihre Kraft haben und von ihm dem Vater dargebracht und durch ihn vom Vater aufgenommen werden [2])."

Die von den Gegnern unsers Glaubens gegen die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Genugthuung erhobene Einwendung, daß dadurch das Verdienst und die Kraft der Genugthuung Jesu Christi verkannt oder verkleinert werde, entbehrt mithin alles und jedes Grundes.

5. Wahr ist, daß Jesus Christus für unsere Sünden überflüssig genug gethan hat; aber wie er nicht vom Himmel herabgekommen ist, um uns ohne unser eigenes Zuthun in den Himmel zu erheben, und wie er nicht in dem Sinne für uns gestorben ist, daß wir uns selbst nicht mehr abzusterben brauchten, so hat er auch nicht in dem Sinne für unsere Sünden genug gethan, daß wir nun auch nicht noch genugthun sollten, so viel wir mit seiner Gnade vermögen: vielmehr sollen wir ihm gleichförmig werden und mit ihm büßen und leiden, auf daß wir auch mit ihm verherrlicht werden. Für die Schuld und die ewigen Strafen konnte allein Jesus Christus genugthun, aber für die zeitlichen Strafen unserer Sünde können wir selbst genugthun vermöge der Kraft, die er uns verdient hat.

---

1) Sess. XIV. c. 9. (de poenit.)
2) Sess. XIV. c. 8. (de poenit.)

6. Die in diesem Leben noch nicht abgebüßten zeitlichen Sündenstrafen müssen abgebüßt werden jenseits im Reinigungsorte.

§. 86.

Der Ablaß (indulgentia).

1. Um die Lehre vom Ablaß in's Licht zu setzen, müssen wir auf das im vorigen §. Gesagte nochmals kurz zurücksehen.

Um den nach der Taufe gefallenen Gläubigen in das frühere Verhältniß völlig wiederherzustellen, und alle Ueberbleibsel seiner Sünde auszutilgen, hatte die Kirche in früheren Zeiten die strenge öffentliche Buße und hat Gott vorzüglich die Strafen des Fegfeuers angeordnet. Beide sind züchtigend und heilend zugleich. Sie brauchen aber nicht alle beide auf einander zu folgen, sondern es muß nur eine von ihnen nothwendig erstanden werden. Hat der Büßer die ihm von der Kirche auferlegten Bußwerke vollständig und mit der rechten Gesinnung und auf die rechte Weise, also vollkommen verrichtet, so hat er eben dadurch auch die Strafen des Fegfeuers abgebüßt. Hat er aber im Gegentheile die kirchlichen Strafen nicht vollständig oder nicht vollkommen ausgehalten, so muß er, was ihm hier an seiner Buße noch mangelt, dort in der Ewigkeit nachholen und berichtigen. Wie der Vater einer Familie, wenn sein Kind in seiner Abwesenheit gefehlt und von seiner Mutter dafür bestraft worden, und diese mütterlichen Strafen willig und vollkommen erduldet, bei seiner Rückkunft das für seinen Fehler von der Mutter bestrafte Kind nicht nochmals straft, sondern mit der mütterlichen Züchtigung sich begnügt, weil diese ja nur in Folge seiner väterlichen, der Mutter übertragenen Gewalt, also in seinem Namen einerseits verhängt und anderseits ertragen worden: ebenso verfährt auch unser himmlischer Vater und unser Herr und Richter Jesus Christus bei seiner Wiederkunft zum Gerichte nach dem Tode in Bezug auf die von seiner heiligen Braut und unserer Mutter, der katholischen Kirche, über uns verhängten und von uns erstandenen Sündenstrafen. Denn wie das Verhältniß des Kindes zu seiner Mutter dem zum Vater gleich ist, so ist auch das Verhältniß des Christen zur Kirche eins mit dem zu Gott; wer mit der Kirche gänzlich ausgesöhnt in die andere Welt hinübergeht, wird auch vor Gott so erscheinen, und im Gegentheile, wer vor der Kirche noch strafbar ist, wird es auch dort vor dem ewigen Richter noch sein; nur sind jene in der andern Welt zu erstehenden Strafen aus leicht begreiflichen Gründen viel härter und langwieriger.

Wie nun vor Gott die wahre ernstliche Buße und Lebensbesserung, der gute eifrige Wille, die Demuth, die Geduld, die vollkommene Liebe so viel gilt, daß er aus unendlicher Güte und Barmherzigkeit um der Verdienste Christi willen die von seiner strengen Gerechtigkeit schon verhängten Strafen mildert, oder ganz aufhebt, wie Gottes Barmherzigkeit immer seine Gerechtigkeit begleitet und auf die Schwachheit des Menschen weise und liebevolle Rücksicht nimmt, eben so finden wir es auch bei der ganz im Geiste Gottes handelnden Kirche. Wenn die Büßer einen außerordentlichen Eifer in Verrichtung der auferlegten Bußwerke zeigten, wenn sie abtrünnig gewordene Christen wieder zum wahren Glauben zurückgeführt hatten, oder wenn zu befürchten war, daß sie um der harten Buße willen sich von der Kirche trennen würden, oder wenn sie in Lebensgefahr kamen, so erließ ihnen die Kirche die auferlegte Buße ganz oder zum Theile; in den späteren Zeiten, als die Zahl der Christen, aber auch der Weltsinn, die Gleichgültigkeit, die Unsittlichkeit und Gottvergessenheit unter ihnen sich so vermehrte und die Verhältnisse der Kirche zum Staate sich so übel gestaltet hatten, daß die frühere strenge (öffentliche) Kirchenbuße aufhörte, eben damit aber auch die zeitlichen Strafen in der andern Welt zunehmen mußten, ergriff die für das Heil ihrer leichtsinnigen Kinder zärtlich besorgte Mutter ein anderes Mittel, sie von den strengen Strafen in der Ewigkeit möglichst zu befreien; sie verkündigte nämlich: wenn der Gläubige wahre Buße thun (würdig beichten und communiciren), und noch bestimmte andere gute auf die Ehre Gottes und das Wohl des Nächsten hinzielende Werke (Gebet, Fasten, Almosengeben, Kirchenbesuch, Krankenbesuch u. s. w.) verrichten würde, so wolle sie ihm seine noch rückständigen zeitlichen Sündenstrafen ganz oder zum Theile erlassen. Auf solche Weise übt die Kirche in Ansehung der zeitlichen Sündenstrafen, obgleich einerseits dem Drucke der Zeit und der Schwäche der Christen nachgebend, anderseits doch in gleicher Art und ununterbrochen ihre erhabene Binde- und Lösegewalt aus. Die alten Bußübungen waren streng und langwierig, die neueren Buß- und Tugendwerke, die zur Gewinnung des Ablasses vorgeschrieben werden, sind leicht und kurzdauernd, und doch können sie jenen an Werth gleichkommen, weil sie aus freiem Willen, von schwächern Menschen in der Gesinnung und als Ausdruck der Demuth, des Glaubens, der Liebe in einer hochmüthigen, glaubens- und liebelosen Zeit verrichtet und überdieß von den großen Wirkungen des Buß- und Altarssacraments begleitet werden; ganz mit Recht verknüpft daher

die Kirche dieselben Wirkungen mit diesen, die einst mit jenen verbunden waren, wie Gott, so auch sie mehr auf den Willen, als auf die Werke sehend. Eine solche von der Kirche aus weisen Gründen und unter gewissen, die Ehre Gottes und das Heil der Gläubigen fördernden Bedingungen (Buß- und Tugendwerken) ertheilte Milderung oder gänzliche Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen nennt man Ablaß; oder Ablaß ist der unmittelbar von der Kirche, mittelbar von Gott ertheilte Erlaß eines Theils oder der ganzen rückständigen zeitlichen Sündenstrafen, welcher außer dem Sacramente der Buße geschieht (vollkommener oder unvollkommener Ablaß).

2. Als ausdrückliche Glaubenslehre schärfte die Kirche auf der heiligen Synode von Trient folgende zwei Punkte: a. die Kirche hat die Gewalt, Ablässe zu ertheilen; b. die Ablässe sind dem christlichen Volke heilsam [1]).

3. Daß die Kirche die Gewalt besitze, Ablässe zu ertheilen, folgt aus der ihr übertragenen Schlüsselgewalt. Denn vermöge dieser kann sie jedes Hinderniß zum Eintritt in's Himmelreich, also auch die zu erstehenden zeitlichen Strafen aufheben. In der heiligen Schrift selbst findet sich erwähnt, wie der heilige Paulus einem früher aus der Kirchengemeinschaft gestoßenen Blutschänder die rückständige Buße erläßt und ihn wieder in die Gemeinschaft der Christen aufnimmt [2]). Auch in der Folgezeit hat die Kirche dem Zeugnisse der Tradition zufolge von der Gewalt, Ablässe zu ertheilen, stets Gebrauch gemacht, indem sie zur Zeit, wo die öffentliche Buße noch bestand, besonders auf Fürbitte der Martyrer, den in den Bußstufen bewährten Büßer von der Erstehung der noch übrigen Strafen entband oder doch seine Strafzeit abkürzte. Die jetzt übliche Form der Ablaßertheilung, die Verwandlung der früheren ordentlichen canonischen Kirchenstrafen in andere leichtere gute Werke ist eben nur eine andere Form des Ablasses; seinem Wesen nach ist dieser so alt, als die Kirche selbst.

4. Die höchste Gewalt, Ablässe zu ertheilen, hat in der Kirche der Papst gemäß der von Christus empfangenen obersten Schlüsselgewalt; eine beschränktere Gewalt haben die Bischöfe.

5. Die Ablässe gründen sich auf den unendlichen Schatz der Genugthuung Christi und der Heiligen (thesaurus ecclesiae), dessen

---

1) Sess. XXV. Decret. de indulg.

2) 2 Kor. 2.

Ausspendung der Kirche anvertraut ist, und aus dem sie schöpft, wenn sie Ablässe ertheilt.

Der Ablaß ist daher nicht eine reine Schenkung, sondern vielmehr eine Ausgleichung: der Eine wird begnadigt auf Grund der genugthuenden Verdienste der Anderen, mit denen er in lebendiger Lebensgemeinschaft steht [1]).

Um also einen Ablaß zu gewinnen, muß man sich der genugthuenden Verdienste Jesu Christi und seiner Heiligen theilhaftig machen; es ist dazu erforderlich a. daß man im Stande der Gnade sei, b. die von der Kirche vorgeschriebenen guten Werke vollständig, zu rechter Zeit und in der rechten Intention verrichte.

Außerdem muß man, um einen Ablaß zu gewinnen, noch unter der Gerichtsbarkeit der Kirche stehen; den Seelen im Fegfeuer kann derselbe nur fürbittweise (per modum suffragii) zugewendet werden.

6. Daß die Ablässe heilsam seien, bedarf kaum des Beweises. Sie tilgen die zeitlichen Sündenstrafen, sie beruhigen und trösten, und sie spornen zum Bußeifer und zur Verrichtung guter Werke. Besonders zeigten sich diese Wirkungen immer zur Zeit der Jubiläen.

Daß dessenungeachtet von dem Ablaß oft auch Mißbrauch gemacht wurde, wird vom Katholiken weder geläugnet, noch überhaupt auffallend gefunden, da ja jede auch noch so gute und heilige Sache mißbraucht werden kann. Die Kirche hat übrigens die Mißbräuche in Betreff des Ablasses nicht verschuldet, dieselben vielmehr auf der heiligen Synode von Trient (sess. XXV. decr. de indulg.) offen und scharf gerügt und auf deren Abstellung mit Nachdruck gedrungen.

---

1) Wohlgemerkt, die Kirche lehrt nicht und hat nie gelehrt, daß die Heiligen für uns sittlich gut sein, für uns bereuen, zu Gott zurückkehren, oder für uns die Gebote Gottes erfüllen können, in der Weise, daß wir von diesen sittlichen Verpflichtungen entbunden würden, da sie ja sogar von Christus selbst ein solches nicht behauptet, vielmehr die Lehre der sogenannten Reformatoren von einer solchen Uebertragung des Gehorsams Christi auf uns für irrthümlich und sittengefährlich erklärt hat; — auch lehrt sie nicht, daß die Heiligen für uns diejenigen Büßungen und Strafen übernehmen können, die heilend sind (poenae medicinales), denn auch diese muß ein Jeder selbst erstehen; sondern nur, daß sie die zeitlichen Strafen, insofern sie eigentlich genugthuend sind und von Gott seiner Gerechtigkeit wegen eingefordert werden müssen (poenae vindicativae), für uns abtragen können.

Die letzte Oelung (extrema unctio).

§. 87.

Begriff und sacramentaler Charakter derselben.

1. Die letzte Oelung (extrema unctio, sacramentum unctionis infirmorum, sacramentum exeuntium) ist dasjenige Sacrament des n. B., worin dem Kranken durch die Salbung mit dem heiligen Oele und das Gebet des Priesters eine himmlische Kraft und Stärkung zum Heile der Seele und, wofern solches dem Seelenheile ersprießlich, auch die Gesundheit des Leibes ertheilt wird.

2. Immer hat die Kirche die letzte Oelung für ein wahres und eigentliches Sacrament gehalten. „Wenn Jemand sagt, die heilige Oelung sei nicht wahrhaft und eigentlich ein Sacrament, von Christo unserm Herrn eingesetzt und vom heiligen Jakobus verkündet, sondern nur ein von den Vätern angenommener Gebrauch, oder eine menschliche Erfindung, der sei im Banne [1]."

a. Eine Hinweisung auf dieses Sacrament findet sich schon bei Mark. 6, 13., wo es heißt, daß die zwölf ausgesandten Apostel viele Kranke mit Oel gesalbt und geheilt hätten; auf das bestimmteste verkündet und anempfohlen aber wird es vom heiligen Jakobus mit den Worten: „Ist Jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche zu sich und die sollen über ihn beten und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn; und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken zum Heile sein, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden auf sich hat, so werden sie ihm vergeben werden [2]."

Unter der an dieser Stelle empfohlenen Krankensalbung kann kein gewöhnliches (medicinisches) Heilmittel verstanden werden, denn 1. die Salbung mit Oel ist, so lindernd und heilsam sie auch bei manchen Krankheiten wirken mag, doch gewiß kein allgemeines Heilmittel gegen Krankheiten, geschweige gegen alle schweren und lebensgefährlichen, wie hier doch vorausgesetzt werden müßte; 2. die Salbung als bloßes körperliches Heilmittel kann nicht die andere hier damit verbundene Wirkung, die Vergebung der Sünden, hervorbringen; 3. zur Anwendung eines solchen Heilsmittels bedürfte es keineswegs der Priester, sondern dieses könnte ebensowohl von jedem Laien ausgeübt werden.

---

1) Konc. Trid. sess. XIV. c. 1. de extrem. unct.

2) Jakob. 5, 14—15.

Auch kann unter dieser Krankensalbung kein bloßes Sinnbild einer Wunderheilung verstanden werden, die etwa nur so lange zur Anwendung kommen sollte, als die Gabe der Wunder in der Kirche verblieb. Denn dann hätten sie die Apostel bei allen wunderbaren Krankenheilungen anwenden müssen, was doch nicht geschehen ist; auch besaßen in der ersten Kirche die Apostel und deren unmittelbare Nachfolger, die Bischöfe und Priester, die Wundergabe nicht allein, sondern es übten sie auch Diakonen und gläubige Laien aus, und es wäre daher wieder nicht einzusehen, warum vorgeschrieben worden, daß gerade nur die Priester zur Vornahme dieser Salbung herzugerufen werden sollten.

Unter dieser mit Gebet verbundenen Krankensalbung kann mithin nur eine ordentliche, die genannten übernatürlichen Wirkungen unfehlbar hervorbringende und daher von Christus für alle Zeiten eingesetzte Ceremonie, oder ein wahres und eigentliches Sacrament des n. B. verstanden werden

b. Den ununterbrochenen Glauben der Kirche bezeugen auch die heiligen Väter, unter andern sagt der heilige Cäsarius: „Wenn Einen eine Krankheit befällt, so empfange der Kranke den Leib und das Blut Christi und dann lasse er seinen Leib salben, auf daß an ihm erfüllt werde, was geschrieben steht: Ist Einer krank unter euch u. s. w.; sehet Brüder, daß wer in der Krankheit zur Kirche seine Zuflucht nimmt, sowohl die Gesundheit des Leibes, als die Verzeihung seiner Sünden verdienen wird [1]."

Und der heilige Chrysostomus schreibt: „Nicht nur haben sie (die Priester), wenn sie uns (durch die Taufe) wieder erzeugen, sondern auch nachher noch die Gewalt, unsere Sünden zu vergeben, denn es heißt: Ist Einer krank unter euch u. s. w. [2]."

Von Wichtigkeit ist auch das Zeugniß der griechischen Kirche und der übrigen orientalischen Secten, welche die Oelung ebenfalls als wahres Sacrament anerkennen.

Endlich läßt sich auch von vornherein nicht annehmen, daß Christus, der in seiner so überaus großen Barmherzigkeit für alle wichtigen menschlichen Lebensverhältnisse und Lebensabschnitte uns stärkende und heiligende sacramentale Gnaden verliehen hat, gerade für diesen wichtigsten, entscheidendsten und zugleich seelengefähr-

---

1) Serm. 265. n. 5. in app. Aug. T. V.

2) Lib. 3. de Sacerd.

dendsten[1]) Augenblick unsers Lebens kein übernatürliches Gnadenmittel eingesetzt haben sollte.

§. 88.

Aeußeres Zeichen, Wirkungen, Ausspender und Empfänger dieses Sacraments.

1. Die Materie dieses Sacraments besteht in der an den verschiedenen Sinneswerkzeugen und den Haupttheilen, oder, im Falle der Noth, an Einem Haupttheile des Körpers stattfindenden Salbung mit gesegnetem Oele (oleum infirmorum), welches sehr anschaulich die Wirkungen ausdrückt, die durch dieses Sacrament mitgetheilt werden[2]).

Die Form besteht in dem priesterlichen Gebete: „Durch diese heilige Oelung und durch seine mildeste Barmherzigkeit verzeihe dir Gott, was du gesündigt hast durch das Gesicht, das Gehör u. s. w."

2. Die übernatürlichen Wirkungen dieses Sacraments sind ausgedrückt in der oben angeführten Stelle bei Jakobus. Es wirkt nämlich:

a. Nachlassung der Sünden zunächst der läßlichen (die tödtlichen werden durch die Taufe und Buße erlassen) und Vernichtung der Ueberbleibsel der schon vergebenen schweren Sünden; im Falle der Noth aber auch Nachlassung der schweren Sünden, wenn nämlich der Kranke wahrhaft reumüthig ist und das Sacrament der Buße zu empfangen wünscht, es aber nicht empfangen kann.

b. Die Erleichterung des Kranken oder die besondere Gnade, durch welche der Kranke zur geduldigen Ertragung der körperlichen Leiden, und im Todeskampfe gegen die Versuchungen des Teufels

---

1) Nam etsi, sagt der heilige Kirchenrath zu Trient (sess. XIV. de Sacr. extr. unct.), adversarius noster occasiones per omnem vitam quaerat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit: nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus et a fiducia etiam, si possit, divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae perspicit.

2) Ut oleum ad mitigandos corporis dolores magnopere proficit, ita sacramenti virtus animae tristitiam ac dolorem minuit. Oleum praeterea sanitatem restituit, hilaritatem affert, et lumini tanquam pabulum praebet, tum vero ad recreandas defatigati corporis vires maxime accomodatum est, quae omnia, quae in aegroto divina virtute per hujus sacramenti administrationem efficiantur, declarant. Catech. Rom. p. 356.

gestärkt und in der Aussicht auf die Ewigkeit mit Muth und Vertrauen ausgerüstet wird.

c. Die Wiederherstellung der körperlichen Gesundheit, wofern diese dem Willen Gottes gemäß und dem Seelenheile des Kranken zuträglich ist.

3. Ausspender dieses Sacraments sind zufolge der mehrgedachten Stelle und der steten Ueberlieferung die Priester. In der ältesten Kirche betheiligten sich, wie dieses auch heute noch in der orientalischen Kirche zu geschehen pflegt, nicht selten mehrere Priester an der Spendung dieses Sacraments; doch genügt zur gültigen Spendung auch ein einziger.

Empfänger ist jeder getaufte Gläubige, der schon persönlich gesündigt hat, und schwer erkrankt ist; dagegen nicht derjenige, welcher, ohne krank zu sein, dem Tode nur entgegensieht (der in den Kampf ziehende Soldat, der Verbrecher, an welchem das Todesurtheil vollzogen werden soll u. s. w.).

Empfangen muß man es mit aufrichtiger Reue und mit gänzlicher Ergebung in den Willen des Allerhöchsten. Da dieses Sacrament der Seele keinen bleibenden Charakter eindrückt, so kann man es so oft empfangen, als man schwer erkrankt ist und auch in derselben Krankheit kann man es mehrmals empfangen, wenn die Todesgefahr einmal vorübergegangen und dann wieder eintritt.

Zur Seligkeit ist es nicht absolut nothwendig, aber sehr heilsam; und es wäre Lieblosigkeit gegen sich selbst, und Undank gegen den göttlichen Stifter, den Empfang desselben zu verschmähen.

Die heilige Priesterweihe (sacramentum ordinis).

§. 89.

Begriff und göttliche Einsetzung.

1. Die Priesterweihe ist dasjenige Sacrament, worin dem zu Weihenden durch die Handauflegung des Bischofs und durch gewisse Worte die Gewalt zur Verrichtung des heiligen Meßopfers und zur Spendung der heiligen Sacramente nebst der zur würdigen Ausübung seines Amtes erforderlichen Gnade ertheilt und ein bleibender priesterlicher Charakter eingedrückt wird.

Die gebräuchlicheren Namen, womit dieses Sacrament in der Kirchensprache benannt wird, sind: Ordination und Ordo (τάξις), so genannt, weil es eine besondere Würde und Macht ertheilt und den Geweihten vom Volke absondert; Handauflegung (χειροτονία, χειροθεσία); Sacrament der Segnung, Sacrament des Vorstehers.

2. Daß der Ordo ein eigentliches und wahres Sacrament des n. B. ist, hat die Kirche mit klaren Worten ausgesprochen: „Wenn Jemand behauptet, der Ordo oder die heilige Ordination sei nicht wahrhaft und eigentlich ein Sacrament, von Christo dem Herrn eingesetzt, oder sei nur eine menschliche Erfindung, ausgedacht von Männern, die in den kirchlichen Dingen unkundig sind, oder sei eine bloße Ceremonie, die Diener des göttlichen Wortes und der Sacramente zu erwählen, der sei im Banne[1]."

Der Beweis der göttlichen Einsetzung dieses Sacraments stützt sich

a. auf die Zeugnisse der heiligen Schrift. Denn da Christus, der höchste und ewige Priester, wollte, daß auch nach seinem Hingange sein priesterliches Amt in der Kirche stets ausgeübt würde, wählte er hiezu die Apostel aus, denen er beim letzten Abendmahle mit den Worten: Thuet dieses zu meinem Andenken, die Gewalt zur Verrichtung des unblutigen Opfers verlieh, so wie er ihnen nach seiner Auferstehung auch die übrigen priesterlichen Vollmachten (zu lehren, zu taufen, Sünden zu vergeben u. dgl.) übertragen hat.

Die Apostel übertrugen aber diese priesterliche Gewalt wieder auf Andere und zwar mittelst eines äußeren Zeichens, der mit Gebet verbundenen Handauflegung, womit eine besondere innere Gnade verbunden war. Man vergleiche insbesondere Apst. 13, 2—3.: „Als diese nun dem Herrn den heiligen Dienst verrichteten und fasteten, sprach der heilige Geist zu ihnen: sondert mir ab den Saulus und Barnabas zu dem Werke, wozu ich sie aufgenommen habe. Alsdann fasteten sie und beteten und legten ihnen die Hände auf, und ließen sie ziehen;" desgleichen 2 Tim. 1, 6., wo Paulus an Timotheus schreibt: „Um dieser Ursache willen ermahne ich dich, daß du die Gnadengabe Gottes wieder erweckest, welche in dir ist durch die Auflegung meiner Hände." Ein solches äußeres wirksames Zeichen konnte nur von Christus selbst eingesetzt sein.

b. Auf die ununterbrochene Tradition. Unter andern bezeichnet es der heilige Augustinus als einen zu seiner Zeit allgemein und unzweifelhaft angenommenen Satz, daß die Weihe ein Sacrament sei, indem er also schreibt: „Sie selbst (die Donatisten) mögen es erklären, wie das Sacrament des Getauften nicht verloren werden könne, und doch das Sacrament des Geweihten es

---

1) Konc. Trid. sess. XXIII. c. 3.

könne ... Denn wenn beide Sacramente sind, was Niemand bezweifelt, warum wird jenes nicht verloren und dieses verloren? Keins von beiden Sacramenten darf beeinträchtigt werden [1]."

Und der heilige Ambrosius sagt: „Der Mensch legt die Hände auf, Gott ertheilt die Gnade; der Priester legt unter Gebet seine Hände auf und Gott segnet mit seiner allmächtigen Rechten; der Bischof ertheilt die Weihe und Gott verleiht die Würde [2]."

Auch der Glaube der griechischen Kirche und der übrigen orientalischen Secten legt für die Allgemeinheit der Tradition Zeugniß ab.

3. Allerdings redet die heilige Schrift mehrmals auch von einem allgemeinen Priesterthume [3], wozu alle Gläubigen eingeweiht werden durch die heilige Taufe und kraft dessen sie Gott täglich auf dem Altare ihres Herzens Gebete und geistige Opfer darbringen sollen; indeß schließt dieses allgemeine Priesterthum das besondere und sacramentale Priesterthum so wenig aus, daß es dieses vielmehr zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat.

§. 90.

Aeußeres Zeichen und innere Wirkungen dieses Sacraments.

1. Das äußere Zeichen dieses Sacraments besteht in der Händeauflegung des Bischofes und der Darreichung der heiligen Geräthe unter den vorgeschriebenen Worten: accipe potestatem offerendi sacrificium Deo, missasque celebrandi tam pro vivis, quam pro defunctis. Accipe spiritum sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt.

2. Dieses Sacrament wirkt im Geweihten a. eine bleibende geistliche Gewalt zu opfern, die Sünden zu vergeben, zu segnen und andere geistliche Dinge zu verrichten. Diese Gewalt heißt auch der geistliche Charakter (character indelebilis), welcher der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen eindrückt, so daß dieses Sacrament, einmal gültig empfangen, nicht wiederholt werden darf.

---

1) Contr. Parmenian. l. III. c. 13.

2) De dignit. sacerd. c. 5.

3) 1 Petr. 2, 5.: „Ihr seid ... ein geistiger Tempel, eine heilige Priesterschaft, darzubringen geistige, Gott wohlgefällige Opfer durch Jesum Christum;" vergl. Offenb. 1, 5. 6; 2 Mos. 19 6.

b. Es wirkt ferner die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und ertheilt dem Geweihten die besondere Gnade, die Pflichten des geistlichen Amtes würdig und zum Wohle der Gläubigen nützlich zu verrichten.

„Gottes Werke," sagt der heilige Thomas von Aquin [1]), „sind vollkommen; wem er also eine besondere Gewalt ertheilt, dem gibt er auch jenes, was nothwendig ist, dieselbe recht zu gebrauchen. Gleichwie nun die heiligmachende Gnade nothwendig ist, die Sacramente (der Lebendigen) würdig zu empfangen, so ist sie auch nothwendig, dieselben würdig auszuspenden. Durch die Weihe aber wird der Mensch zur Ausspendung der Sacramente bestimmt ... Aber hiezu genügt nicht, daß er schlechthin gut sei, sondern er muß es in einem hohen Grade sein, damit jene, welche geweihet werden, gleichwie sie ihrem Stande nach ihren Rang vor dem übrigen christlichen Volke erlangen, so dieses auch an Heiligkeit und Verdiensten übertreffen. Darum ertheilt Gott bei der Weihe eine reichlichere Gnade, auf daß sie zu größeren Dingen fähig werden."

§. 91.

Ausspender und Empfänger dieses Sacraments.

1. Nur die Bischöfe, als die eigentlichen Nachfolger der Apostel, können das Sacrament der Priesterweihe gültig ausspenden, nicht die einfachen Priester, nicht das Volk und nicht die weltliche Obrigkeit [2]).

Diese Lehre stützt sich sowohl auf die heilige Schrift, indem hier nur die Apostel und die von ihnen eingesetzten Bischöfe dieses Sacrament ausspenden [3]), als auch auf die mündliche Ueberlieferung und den steten kirchlichen Gebrauch.

Als die Arianer gegen den heiligen Athanasius die Klage erhoben, er habe einen Priester Ischyras mißhandeln lassen, wies die Synode von Alexandrien diese Klage mit der Erklärung ab, Ischyras sei nie Priester gewesen, weil ihn nicht ein Bischof, sondern ein schismatischer Prie-

---

1) In Suppl. Q. 35. Art. 1. u. 3.

2) Si quis dixerit, Episcopos non esse presbyteris superiores vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem, vel Ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritos esse, aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, anathema sit. Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 7.

3) 1 Timoth. 5, 22; Tit. 1, 5.

ster, Kolluthus, so wie viele Andere geweihet hätte, die man um eben der Ursache willen in der Kirche für bloße Laien gehalten habe.

Einen gleichen Beweis führte der heilige Hieronymus in seinem „Dialoge" gegen die Luciferianer, indem er mit den andern heiligen Vätern den Hauptunterschied zwischen einem Bischofe und einem (einfachen) Priester darein setzt, daß jener allein die Weihen ertheilen und dadurch in der Kirche Gottes neue Väter der Gläubigen aufstellen, dieser aber für die Kirche nur geistliche Kinder mittelst der heiligen Taufe erzeugen könne.

2. Empfangen können dieses Sacrament nur getaufte Personen männlichen Geschlechts (vergl. 1 Kor. 18, 34; 1 Tim. 2, 12.). Um es würdig zu empfangen, muß man im Stande der heiligmachenden Gnade sein. Der gültig aber unwürdig dieses Sacrament Empfangende erhält zwar auch die priesterliche Gewalt und kann sie auch in fortdauernder Unwürdigkeit gültig ausspenden, er steigert dadurch aber nur seine eigene Schuld, indem er das Heilige unheilig behandelt.

§. 92.

Würde des Priesterthums und die dazu vorbereitenden Stufen und Weihen.

1. Die Würde des neutestamentlichen Priesterthums ist wahrhaft würdig und erhaben. „Es wird zwar," sagt der heilige Chrysostomus, „auf Erden verwaltet, gehört aber seinem Range nach unter die himmlischen Würden; denn weder ein Mensch, noch ein Engel, noch ein Erzengel, noch irgend eine andere erschaffene Macht, sondern Christus selbst, der Sohn Gottes, hat dieses Amt gestiftet und der heilige Geist ist's, welcher Geschöpfe, die noch im Fleische leben, dazu befähigt, daß sie sich im Geiste zum Dienste der Engel erheben [1]."

Der Priester des n. B. nämlich ist der sichtbare Repräsentant Jesu Christi, selbst in Verkündigung seines Wortes, in Ausspendung seiner Gnadenmittel, in Darbringung seines Opfers. Wer daher die Würde des Priesters nicht achtet, achtet auch Den nicht, der dadurch vertreten wird, gemäß seinen eigenen Worten: „Wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich, wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat."

2. Obwohl das Priesterthum nur ein einziges ist, so hat es doch verschiedene Würden und Gewalten (sacerdotalis ordo, tametsi unus est, varias tamen dignitates est potestates habet, sagt

1) De sacerd. III, 1.

der römische Katechismus). Die Fülle der priesterlichen Gewalt oder das Hohepriesterthum ward von Christus zunächst nur den Aposteln und von diesen wieder ihren unmittelbaren Nachfolgern, den Bischöfen, übertragen. Diesen Hohenpriestern sind die einfachen Priester untergeordnet. Die heilige Schrift unterscheidet sie von den letzteren, wenn nicht immer dem Namen nach, doch der Sache nach, indem sie ihnen allein das Recht beilegt, andere Priester zu weihen und sie den einzelnen Gemeinden vorzusetzen (Tit. 1, 5.). Ebenso lehrt auch die mündliche Ueberlieferung.

3. Außer den einfachen Priestern gesellten sich die Apostel auch noch andere Gehülfen, die Diakonen, zu, welche sie ebenfalls durch die Handauflegung und Gebet in den heiligen Dienst einweihten. Es lag denselben die kirchliche Armenpflege ob; außerdem unterstützten sie die Bischöfe und Priester in der Verkündigung des göttlichen Wortes, in der Ausspendung der heiligen Taufe und der Austheilung der heiligen Eucharistie [1]).

4. Um den heiligen Dienst mit um so mehr Würde zu verrichten und die zum Priesterthum Berufenen durch verschiedene Stufen zu demselben desto sorgfältiger vorzubereiten, hat die Kirche noch verschiedene andere Weihungen angeordnet. „Indem," sagt der heilige Kirchenrath zu Trient [2]), „das Amt eines so heiligen Priesterthums etwas Göttliches ist, so war es, damit es mit um so mehr Würde und Ehrfurcht verrichtet werden könnte, angemessen, daß in der Kirche, deren Einrichtung sehr geordnet sein soll, mehrere und verschiedene Weihungen solcher Kirchendiener seien, die dem Priesterthume von Amtswegen dienen und eine solche Eintheilung haben, daß Jene, welche schon durch die erste Tonsur zum geistlichen Stande gewidmet sind, durch die niederen zu den höheren aufsteigen."

Außer den beiden genannten Weihen, denen des Presbyter und des Diakon, gibt es deren in der Kirche noch fünf: die Weihe des Subdiakon, welche mit den beiden ebengenannten zu den höhern Weihen (ordines majores) gerechnet wird, die des Akoluthen, des Exorcisten, des Lektors und des Ostiariers (ordines minores).

Das Sacrament der Ehe (sacramentum matrimonii).

§. 93.

Die göttliche Einsetzung und der sacramentale Charakter der Ehe.

1. Gott hat die Ehe als die rechtmäßige Verbindung eines

1) Apostelg. 6, 6; 6, 10; 8, 5.

2) Sess. XXIII. de ord. c. 2.

Mannes und eines Weibes zur ungetheilten und unzertrennlichen Lebensgemeinschaft schon im Paradiese eingesetzt (vergl. 1 Mos. 1, 27; 2, 18. 20 ff.).

2. Gott hat die Ehe eingesetzt:

a. zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts und zur Erhaltung des Reiches Gottes auf der Erde;

b. zur wechselseitigen Hülfeleistung der Ehegatten;

c. zur Vermeidung der Gefahren der Unkeuschheit für Diejenigen, die nicht aus höheren Beweggründen sich dem ehelosen Leben widmen wollen.

3. Gott hat die Ehe ursprünglich so angeordnet, daß sie sein sollte die Verbindung nur zwischen Einem Manne und Einem Weibe, und daß dieses Band selbst unauflöslich sein sollte. „Habt ihr nicht gelesen, daß Der, welcher im Anfange den Menschen schuf, als Mann und Weib sie geschaffen, und gesagt hat: Um deßwillen wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden zwei in Einem Fleische sein. So sind sie also nicht mehr zwei, sondern Ein Fleisch. Was nun Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen [1]."

4. Die Herzenshärte der vorchristlichen Menschheit hatte aber von der ursprünglichen göttlichen Einrichtung mehrfache Abweichungen herbeigeführt; denn um der Herzenshärte willen hatte nach den Worten des Heilandes (Matth. 19, 8.) Moses den Juden erlaubt, die geehelichten Weiber unter gewissen Bedingungen wieder zu entlassen.

5. Christus führte die ursprüngliche Vollkommenheit der Ehe nicht nur wieder zurück, sondern erhob sie auch zur Würde eines Sacraments. „Wenn Jemand behauptet, die Ehe sei nicht wahrhaft und eigentlich eines von den sieben Sacramenten des evangelischen Gesetzes, von Christo dem Herrn eingesetzt, sondern von den Menschen in der Kirche erfunden, und ertheile keine Gnade, der sei im Banne [2]."

Diese Lehre stützt sich:

a. auf die heilige Schrift; Eph. 5, 22—32. schreibt der Apostel: „Die Weiber seien ihren Männern unterthänig, wie dem Herrn, denn der Mann ist das Haupt des Weibes, wie Christus ist das Haupt der Kirche, er, der Retter seines Leibes. Aber so wie die Kirche Christo unterworfen ist, so auch seien es die Wei-

---

1) Matth. 19, 4—6.

2) Konc. Trid. sess. XXIV. de sacr. matrim. c. 1.

der ihren Männern in Allem. Männer liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt, und sich selbst für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen und zu reinigen in der Wassertaufe durch das Wort des Lebens, um selbst herrlich die Kirche sich darzustellen, ohne Makel, ohne Runzeln oder etwas dergleichen, sondern daß sie heilig und unbefleckt sei. So sollen auch die Männer ihre Weiber lieben, wie ihre eigenen Leiber. Wer sein Weib liebt, der liebt sich selbst. Denn Niemand hat je sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern er nährt und pflegt es, wie auch Christus die Kirche; denn wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebein. Darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen, und die zwei werden sein Ein Fleisch. Dieses ist ein großes Geheimniß, ich sage aber in Christo und in der Kirche."

Die unverletzliche Heiligkeit der eben ausgesprochenen gegenseitigen ehelichen Verpflichtungen begründet der Apostel an dieser Stelle durch die Bezeichnung der christlichen Ehe (denn nur von einer solchen redet er hier) als eines geheimnißvollen Abbildes der Verbindung Christi mit seiner Kirche. Nun ist aber die Vereinigung Christi mit seiner Kirche eine gnadenvolle, indem er sich durch seine Menschwerdung mit der Kirche nicht nur in leiblicher, sondern auch in geistiger Weise durch die Gnade seiner sie heiligenden Liebe verbunden hat; daher kann die Ehe ein wahres Abbild dieser Verbindung nur insofern sein, als sie ebenfalls Gnade verleiht, besonders jene Gnade, kraft deren sich die Eheleute in unveränderter und unverbrüchlicher Treue zu ihrer gegenseitigen Heiligung lieben und unterstützen bis an ihren Tod. Eine solche Gnade aber kann die eheliche Verbindung nur kraft Anordnung und Einsetzung Christi, mithin nur in der Eigenschaft eines wahren Sacraments, verleihen.

b. Auf die ununterbrochene Tradition.

Schon der apostolische Vater Ignatius legt der Ehe einen höheren sacramentalen Charakter bei, wenn er sagt: „Es ziemt sich, daß Braut und Bräutigam mit Wissen und Gutheißen des Bischofs ihre Vereinigung schließen, damit die Ehe vollzogen werde nach dem Sinne Gottes, und nicht nach der Lust des Fleisches [1])." Tertullianus spricht von einer Ehe, „die die Kirche schließt, das Opfer bestätigt, die Engel verkünden und der (himmlische) Vater bekräftigt [2])."

Der heilige Ambrosius fordert, daß die Ehe durch den priesterlichen

1) Epist. ad Polycarp. c. 5.

2) Ad uxor. l. II. c. 9.

Schleier und Segen geheiligt werde, und sagt, daß ein Ehebrecher keinen ferneren Antheil an diesem himmlischen Sacramente haben könne, weil er durch dieses Verbrechen die Gnade der Ehe verliere[1]). Andere heilige Väter (Cyrillus von Alexandrien, Epiphanius, Augustinus) lehren, der Heiland habe die Hochzeit zu Kana deßhalb mit seiner Gegenwart und seiner ersten Wunderwirkung verherrlichen wollen, um die Ehe zu heiligen und derselben seine göttliche Gnade zu ertheilen.

Hiefür spricht auch der Glaube der griechischen Kirche und der andern orientalischen Sekten.

§. 94.

Aeußeres Zeichen und Wirkung dieses Sacraments.

1. Das äußere Zeichen dieses Sacraments besteht in der vor dem eigenen Pfarrer und (wenigstens) zweien Zeugen abgegebenen freien und ungezwungenen Erklärung der beiden Brautleute, gegenwärtig in den wirklichen Ehestand eintreten zu wollen.

2. Dieses Sacrament ertheilt den Ehegatten außer der Vermehrung der heiligmachenden Gnade die besondere Gnade, wodurch sie zur Vollkommenheit des Ehestandes geheiligt werden, d. h. dazu, daß sie in der Furcht des Herrn den Ehestand heilig halten, die Bürden desselben in Geduld ertragen und ihre Kinder christlich erziehen.

3. Zum würdigen Empfange dieses Sacraments bedarf es einer besonderen Vorbereitung, insbesondere der Reinigung und Stärkung der Seele durch die Buße und die heilige Kommunion. „Ueber die, welche den Ehestand also eingehen, daß sie Gott von sich und ihrem Herzen ausschließen und dergestalt ihrer Lust pflegen, wie Roß und Maulthiere, die keinen Verstand haben, über die hat der Teufel Gewalt[2])."

§. 95.

Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe.

1. Die Ehe kann nach göttlichem Gesetze nur stattfinden zwischen Einem Manne und Einem Weibe[3]).

2. Die kirchlich gültig eingegangene Ehe kann, was das Eheband betrifft, nur durch den Tod aufgelös't werden. Doch gestattet die Kirche aus wichtigen Ursachen, besonders im Falle

1) L. I. de Abrah. n. 59. und 65.

2) Tob. 6, 17.

3) Matth. 19, 4—6; Konc. Trid. sess. XXIV. de matr. c. 2.

eines Ehebruchs, eine Scheidung der Ehegatten in Bezug auf das eheliche Zusammenleben.

„Wenn Jemand behauptet, die Kirche irre, da sie gemäß der evangelischen und apostolischen Lehre gelehrt hat und noch lehrt, das eheliche Band könne wegen Ehebruchs des einen Ehegatten nicht aufgelöst werden, und beide, oder auch der unschuldige Theil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könne nicht, so lange der andere Theil noch am Leben ist, zu einer zweiten Ehe schreiten, und es breche die Ehe sowohl Derjenige, welcher nach Entlassung der Ehebrecherin eine andere (Frau) heirathe, als auch Diejenige, welcher nach Entlassung des Ehebrechers einen andern (Mann) heirathe, ein solcher sei im Banne [1])."

Es stützt sich diese Lehre aber:

a. auf die heilige Schrift. Als die Pharisäer an Jesum, um ihn zu versuchen, einst die Frage stellten, ob es einem Manne erlaubt sei, sein Weib zu entlassen [2]): ertheilte Jesus die oben angeführte Antwort, daß der Mensch nicht trennen dürfe, was Gott verbunden habe, und daß nur ihrer Herzenshärte wegen Moses erlaubt habe, die Eheweiber zu entlassen, und fügt dann die Worte hinzu: „Ich aber sage euch: Wer immer sein Weib entläßt, es sei denn um des Ehebruchs willen, und eine andere nimmt, der bricht die Ehe, und wer die Geschiedene nimmt, der bricht die Ehe." (Matth. 19, 9.) An dieser Stelle, wie an der ähnlichen bei Matth. 5, 31—32. [3]) verwirft Jesus, als der authentische Ausleger des alttestamentlichen Gesetzes, die beiden damals bestehenden Schulmeinungen des Hillel, wie des Schammai, die, obwohl die eine aus wichtigeren, die andere aus minder wichtigen Ursachen, die Entlassung in dem Sinne zulässig fanden, daß dadurch zugleich das Band der Ehe gelöset werde, und lehrt im Gegensatze

1) Konc. Trid. sess. XXIV. c. 7.

2) Ueber die Erklärung der Gesetzesstelle 5 Mos. 24, 1., wonach die Ehescheidung „um irgend einer häßlichen Sache willen," die der Mann an seiner Frau finde, geschehen dürfe, hatten sich nicht lange vor Christus zwei einander entgegengesetzte Parteien gebildet, wovon die eine, die Schule des Rabbi Schammai, „diese häßliche Sache," welche die Ehescheidung zulässig mache, nur auf den Fall des Ehebruchs, die andere aber, die Schule des Hillel, sie auf jede Unzufriedenheit ausdehnte, zu der die Frau dem Manne Veranlassung gebe; die von Jesus verlangte Entscheidung dieser Streitfrage sollte ihn mit der einen oder andern Partei verfeinden und darin lag eben das Versuchende der an ihn gestellten Frage.

3) „Es ist euch gesagt worden: Wer sein Weib von sich entläßt, der soll ihr einen Scheidebrief geben. Ich aber sage euch, daß ein Jeder, der sein Weib von sich entläßt, außer um des Ehebruchs willen, macht, daß sie die Ehe bricht, und wer die Entlassene zur Ehe nimmt, bricht die Ehe."

zu beiden, daß das Eheband nie gelöset werde und daher auch jeder die Ehe breche, der eine (selbst um des Ehebruchs willen) Entlassene heirathe; die Zulässigkeit der Entlassung im Sinne einer Aufhebung des ehelichen Zusammenlebens schränkt er aber auf den einzigen Fall des Ehebruchs ein. Durch die ebenfalls über die Ehescheidung handelnden Stellen bei Mark. 10, 2—13., Luk. 16, 18. wird die gegebene Erklärung bestätigt. Denn Markus und Lukas, die die Entlassung in dem Sinne einer wirklichen Lösung des Ehebandes auffassen, fügen den Zusatz „um des Ehebruchs willen" gar nicht bei, sondern sagen schlechthin, daß jede Entlassung unstatthaft sei. Wollte man daher die nach Matth. 19, 9. und 5, 32. im Falle eines Ehebruchs zulässige Entlassung anders, als im Sinne einer bloßen Aufhebung des äußeren Zusammenlebens auffassen, so würde man Matthäus mit den beiden anderen Evangelisten in Widerspruch bringen. Man vergleiche hiezu noch 1 Kor. 7, 10 ff., wo der Apostel es geradezu als einen Befehl Christi bezeichnet, daß die geschiedene Ehegattin bis zum Tode ihres Ehegatten ehelos bleibe. „Denen aber, welche durch die Ehe verbunden sind, gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht vom Manne scheide; wenn sie aber geschieden ist, so bleibe sie ehelos, oder versöhne sich mit ihrem Manne; auch der Mann entlasse sein Weib nicht."

b. Auf die stete Ueberlieferung. Unter andern schreibt der apostolische Vater Hermas: „Der Mann entlasse sie (die unbußfertige Ehebrecherin) und bleibe für sich; wenn er aber sein Eheweib entläßt und eine andere heirathet, so bricht er selbst die Ehe[1]." Und Klemens von Alexandrien sagt: „Die heilige Schrift erlaubt zwar zu heirathen, gestattet aber nie, das Bündniß zu lösen; als Gesetz stellt sie auf: Du sollst dein Weib nicht entlassen, außer im Falle eines Ehebruchs, aber sie erklärt auch als Ehebruch, einen Theil von dem Geschiedenen zu heirathen[2]."

c. Endlich ist diese Lehre des Evangeliums auch im Wesen der christlichen Ehe selbst begründet. Die unbedingteste wechselseitige Hingabe des einen Theils an den andern zur Eingehung des innigsten festesten Bundes schließt auch den leisesten Gedanken an eine jemalige Lösung desselben aus. Wo die erhabene Vorschrift des Evangeliums umgangen und die Ehe unter irgend welcher Bedingung für auflösbar erklärt wird, wird sie ihres

1) Past. II. mund. 4. 12.

2) Strom 2, 23.

idealen und wahrhaft christlichen Charakters entkleidet und ihr Zweck, die geistliche und leibliche Wohlfahrt der Eheleute, wie ihrer Kinder, nothwendig vereitelt.

§. 96.

Ehehindernisse.

1. Die Kirche hat das Recht, die Schließung der Ehe an bestimmte Bedingungen zu knüpfen und sie hat von diesem Rechte durch Festsetzung der sogenannten Ehehindernisse jederzeit Gebrauch gemacht [1]).

2. Unter einem Ehehindernisse versteht man eine Ursache, weßhalb die Abschließung einer Ehe gesetzlich nicht stattfinden darf. Man unterscheidet trennende Ehehindernisse (impedimenta tirimentia), d. i. solche, welche selbst die eingegangene Ehe wieder vernichten; und aufschiebende oder einfache Hindernisse (impedimenta impedientia), die zwar nicht die Nichtigkeit der Ehe bewirken, wodurch sie aber für unerlaubt erklärt wird. Zu den erstern sind unter andern zu rechnen: eine schon bestehende Ehe; ein feierliches Gelübde der Keuschheit; die höheren Weihen; gänzliche Verschiedenheit des Glaubens; der mit dem Versprechen der Ehe nach dem Tode des unschuldigen Ehegatten oder der dem letzteren bereiteten tödtlichen Nachstellung verübte Ehebruch; die Verwandtschaft, sowohl die wahre als die nachgebildete, d. i. die bürgerliche durch Adoption oder die geistliche, aus der Taufe und Firmung erzeugte; die Schwägerschaft.

Diese trennenden Ehehindernisse liegen theils im Wesen der Ehe selbst begründet, theils stützen sie sich auf positive göttliche Anordnungen im a. B. und die Kirche hat durch Festsetzung solcher Ehehindernisse nur gethan, was sie thun mußte, um die Ehe in ihrer ganzen Würde und Heiligkeit aufrecht zu erhalten und die vollständige Erreichung der Zwecke einer christlichen Ehe möglich zu machen.

Die aufschiebenden Ehehindernisse sind: die geschlossenen Zeiten; das Gebot des geistlichen Richters, mit der Abschließung der Ehe einstweilen einzuhalten; ein unfeierliches Gelübde der Keuschheit; ein bestehendes Verlöbniß mit einer andern Person [2]).

---

1) Konc. Trid. sess. XXIV. de sacr. matr. can. 4.

2) Die trennenden Ehehindernisse sind in folgenden Versen ausgedrückt:
Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas.

3. Die Kirche hat die Gewalt, sowohl von den verbietenden, als auch von verschiedenen trennenden Ehehindernissen zu dispensiren [1].

§. 97.
Gemischte Ehen.

Zwischen solchen, bei denen der Glaube gänzlich verschieden, zwischen Christen und Nichtchristen, können dem vorigen §. zufolge keine gültigen Ehen eingegangen werden; die Ehen zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen sind zwar gültig, doch nicht immer erlaubt. Das Bedenkliche solcher gemischten Ehen liegt klar vor Augen. Denn erstlich soll die Ehe die innigste, nicht bloß leibliche, sondern auch geistige Lebensgemeinschaft sein; eine solche kann aber bei Verschiedenheit religiöser Ueberzeugungen wohl kaum bestehen. Auch ein anderer Zweck der Ehe, die gegenseitige Heiligung der Ehegatten durch gemeinsames Gebet, durch gemeinsame Erweckung und Belebung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, läßt bei solcher Verschiedenheit schwer sich erreichen. Endlich ist in einer gemischten Ehe auch die religiöse Erziehung der Kinder äußerst gefährdet.

Aus diesen Gründen ertheilt die Kirche dem Katholiken die Erlaubniß zur Eingehung einer gemischten Ehe nur unter folgenden Bedingungen: 1. daß er ungestört seine Religion ausübe; 2. daß er auf jede erlaubte Weise bemüht sei, den nichtkatholischen Ehetheil für den wahren Glauben zu gewinnen; 3. daß **alle** Kinder in der katholischen Religion erzogen werden.

D. Gott der Vollender.

§. 98.
Uebergang.

Gott ist, wie der Erschaffer und der Erlöser, so auch der Vollender der Kreatur. Zu seiner Ehre und unserer Glückseligkeit hat er uns erschaffen, zu seiner Ehre und unserer Glückseligkeit hat er uns erlöset und geheiligt und so wird er auch zu seiner

---

Aetas, affinis, si clandestinus et impos,
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto.

Die aufschiebenden im folgenden Verse:

Sacratum tempus, vetitum, sponsalia, votum.

1) Konc. Trid. sess. XXIV. de sacr. matr. can. 3.

Ehre und unserer Glückseligkeit (wofern wir uns ihrer nur würdig gemacht haben) uns vollenden.

Man unterscheidet aber die besondere und die allgemeine Vollendung; die erstere beginnt für jeden Einzelnen am Ende seines Lebens, die allgemeine beginnt am jüngsten Tage.

Die Lehre von der besonderen Vollendung wird sich zu erstrecken haben über folgende Punkte: Tod, Gericht (besonderes), Himmel, Fegfeuer und Hölle.

Die Lehre von der allgemeinen Vollendung dagegen umfaßt: das Ende der Welt, die Auferstehung unserer Leiber, und das allgemeine Gericht.

Die besondere Vollendung.

§. 99.

Tod und Gericht.

1. Der Tod besteht in der Trennung der Seele vom Leibe; die nächste Folge des Todes für den Leib ist die Verwesung desselben, die nächste Folge des Todes für die Seele ist das Aufhören ihres diesseitigen und der Anfang ihres jenseitigen Lebens; daher nennt die heilige Schrift den Tod in Beziehung auf den Leib: Auflösung (Philipp. 1, 23.; 2 Timoth. 5, 6.), Rückkehr zur Erde (Pred. 12, 7.); und in Beziehung auf die Seele: Ausgang (Luk. 9, 31.; 2 Petr. 1, 15.), Rückkehr zu Gott (Pred. 12, 7.).

2. Der Tod ist durch die Sünde in die Welt gekommen und herrscht nun als allgemeines und unausweichliches Gesetz der Natur. „Es ist dem Menschen gesetzt, sagt der Apostel, einmal zu sterben, und nach dem Tode kommt das Gericht [1].“

3. So gewiß aber der Tod für alle Menschen ist, so ungewiß ist die Stunde desselben. „Ich lebe und weiß nicht wie lange, ich sterbe und weiß nicht wann, ich reise und weiß nicht wohin; wie kommt es, daß ich nicht wachsam bin.“ — Und die heilige Schrift sagt, der Tod werde kommen, wie ein Dieb in der Nacht, und ermahnt uns zu fortwährender Wachsamkeit, auf daß er uns bereit finden werde: „Seid bereit, denn zur Stunde, wo ihr es nicht meint, wird der Sohn des Menschen kommen [2].“

4. Der Tod ist, als Folge und Strafe der Sünde, für den Menschen ein Gegenstand des Schreckens und Grauens; doch ist für den Gerechten der Stachel desselben durch Christus gebrochen

---

1) Hebr. 9, 27.

2) Luk. 12, 40.

worden; er betrachtet ihn als Erlösung von „dem Leibe des Todes“ und als Hingang in ein besseres Leben, das er mit Sehnsucht erwartet [1]; für den Ungerechten dagegen erscheint er als das größte Unglück, daher sagt die heilige Schrift von dem Tode des Letzteren: „mors peccatorum pessima;“ vom Tode des ersteren aber: „pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus.“

5. Gleich im Augenblicke des Todes tritt das Gericht ein [2]; die Zeit des verdienstlichen Wirkens (der status viae) ist vorüber und der Mensch wird von Gott zur Rechenschaft über sein ganzes Leben gefordert. Nach dem besonderen Gerichte empfängt die Seele sogleich Lohn oder Strafe, wie sie es verdient, und tritt entweder in den Himmel, oder in die Hölle, oder in das Fegfeuer ein.

§. 100.

Der Himmel.

1. In den Himmel werden nach der Lehre der Kirche die Seelen Derjenigen versetzt, welche von allen Sünden und allen Strafen der Sünde vollkommen gereinigt und mit der heiligmachenden Gnade geziert sind. Die heilige Synode von Lyon (1274) sagt: Credimus illorum animas, qui post sacrum baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illas etiam, quae post contractam peccati maculam vel in suis manentes corporibus vel eisdem exutae sunt purgatae, mox in coelum recipi.

2. Der Himmel ist nach der Lehre des Glaubens ein Ort unaussprechlicher Seligkeit. Die heilige Schrift sagt, daß es noch kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und daß es noch in keines Menschen Herz gestiegen, was dort den Seligen bereitet sei [3].

3. Nach den Andeutungen der Offenbarung haben wir uns die Seligkeit des Himmels theils als Freisein von allen Uebeln, theils als Besitz aller Güter zu denken. Wir werden im Himmel 1. frei sein von allen Uebeln, denn die heilige Schrift sagt: „Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz [4].“

---

1) Philipp. 1, 21 ff.
2) Hebr. 9, 27.
3) 1 Kor. 2, 9.
4) Geh. Offenb. 91, 4.

Wir werden im Himmel 2. alle wahrhaften Güter besitzen; die heilige Schrift bezeichnet nämlich das Leben der Seligen im Himmel als ein Leben voll Ehre, Ruhm und Macht (Matth. 19, 28.), als ein großes Gast- und Freudenmahl (Matth. 22, 2—13.; Luk. 13, 29.), als ewiges Frohlocken (1 Petr. 1, 8 u. a.), als Krone der Herrlichkeit (2 Timoth. 4, 8.) u. dgl.

Das wesentliche Gut der Glückseligkeit des Himmels besteht in der seligen Anschauung (visio beatifica) des dreieinigen Gottes, der die Seligen durch das Licht der Glorie (lumen gloriae) erleuchtet und zu dieser Anschauung befähigt. Der heilige Kirchenrath von Florenz lehrt dieses in den Worten: „Credimus animas perfecte puras mox in coelum recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.“ Diese Lehre wird durch klare Schriftaussprüche bestätigt. In der Bergpredigt sagt der Heiland: „Selig sind die, welche reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen,“ und der Apostel Paulus sagt: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft; alsdann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, so wie ich erkannt bin[1].“ Aehnlich schreibt auch der heilige Johannes: „Geliebteste, jetzt sind wir Gottes Kinder, aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist[2].“

Zu dieser wesentlichen Glückseligkeit der Seligen im Himmel gesellen sich noch andere Güter und Freuden, insbesondere der unendlich süße Friede des Gewissens, die Liebe der Seligen gegen einander, die innigste Vereinigung mit allen verklärten Kindern Gottes, die unermüdet das Lob Gottes singen, und die untrügliche Gewißheit, daß ihre Seligkeit nie ein Ende nimmt.

4. Die Seligkeit des Himmels ist jedoch nach Lehre des Glaubens (vergleiche den eben angeführten Ausspruch der heiligen Synode von Florenz) nicht bei Allen gleich, vielmehr bei verschiedenen Seligen verschieden nach dem Maße der Liebe und der Verdienste; denn der Heiland sagt: „In meinem Hause sind viele Wohnungen[3]) und der Apostel schreibt: „Ein Jeder wird seinen Lohn empfangen gemäß seiner Arbeit[4]).“

1) 1 Kor. 13, 12.
2) 1 Joh. 3, 2.
3) Joh. 14, 2.
4) 1 Kor. 3, 8.

Die Parabel von den Arbeitern im Weinberge steht hiermit nicht im Widerspruche, denn derjenige, welcher zuletzt in den Weinberg eingetreten war, konnte den Mangel einer längeren Vorbereitung durch die größere Sorgfalt derselben ersetzt haben[1].

Anderseits kann aber auch aus diesem Unterschiede der Seligkeit bei den Seligen selbst kein Schmerz entspringen, weil Alle mit einander und mit Gott innigst vereinigt sind und Alle nur wollen, was Gott will.

5. Die Seligkeit des Himmels nimmt niemals ein Ende; dieses bekennt die Kirche im apostolischen Symbolum mit den Worten: „Ich glaube an ein ewiges Leben.“ Auf die ewige Dauer der himmlischen Seligkeit deutet die heilige Schrift hin, wenn sie die himmlische Seligkeit nennt: „ein unvergängliches, unverwelkliches Erbe,“ eine „unverwelkliche Krone der Herrlichkeit[2]“ und wenn sie an vielen Stellen dieselbe schlechthin als „ewiges Leben“ bezeichnet.

6. Die aus der sichtbaren und streitenden Kirche in die triumphirende Kirche Aufgenommenen bleiben mit den Mitgliedern der streitenden Kirche auf Erden in enger Verbindung. Denn die Liebe, sagt der Apostel, hört nimmer auf, vielmehr wird sie dort durch die engere Verbindung mit Gott nur noch mehr befestigt und vollendet. Die Liebe gegen Gott schließt aber nothwendig auch die Liebe gegen die hier auf Erden zurückgelassenen vernünftigen und der Liebe empfänglichen Geschöpfe in sich. Bei dieser Liebe zu uns können sie aber gegen unser Wohl und Wehe und besonders gegen unser sittliches Ringen und Kämpfen sich nicht gleichgültig verhalten. Die Kirche lehrt daher, daß die Heiligen im Himmel für unser wahres Wohl fortwährend thätig seien, und daß sie besonders durch ihre kräftige Fürbitte für uns bei Gott uns noch nützen. Hierauf stützt sich die weitere Lehre, daß es auch unserseits gut und nützlich sei, sie um ihre Fürbitte anzurufen[3].

Das Nähere über Anrufung und Verehrung der Heiligen wird unten zur Sprache kommen.

§. 101.

Das Fegfeuer (purgatorium).

1. Diejenigen, welche zwar im Besitze der heiligmachenden

1) Matth. 20, 1—15.
2) 1 Petr. 1, 4; 5, 4.
3) Konc. Trid. Sitz. XXV.

Gnade, aber noch nicht von allen zeitlichen Strafen befreit oder noch mit geringeren Unvollkommenheiten behaftet, von hinnen scheiden, treten in einen dieser noch mangelhaften oder nicht völlig durchgebildeten Heiligung entsprechenden Ort ein, worin sie so lange verbleiben, bis sie die noch zu erstehenden zeitlichen Sündenstrafen abgebüßt haben und, vollkommen gereinigt, zur Anschauung Gottes befähigt sind. Dieser zeitliche Ort der Strafe und Reinigung wird Fegfeuer (purgatorium) genannt. Die unfehlbare Kirche hat auf mehreren allgemeinen Koncilien als Glaubenslehre ausgesprochen: 1. daß es ein Fegfeuer gibt; 2. daß die Gläubigen auf Erden (die streitende Kirche) den darin befindlichen Seelen (der leidenden Kirche) sich noch nützlich erweisen können.

„Wir entscheiden," sagt die allgemeine Synode zu Florenz, „daß die Seelen der wahrhaft Bußfertigen, wofern sie in der Liebe verschieden sind, noch bevor sie durch würdige Früchte für ihre Begehungs- und Unterlassungssünden genug gethan haben, nach dem Tode durch Reinigungsstrafen gereinigt werden, und daß ihnen zur Entrichtung dieser Strafen die Hülfe der lebendigen Gläubigen zu Gute komme, nämlich das Opfer der heiligen Messe, Gebete und Almosen und andere Werke der Frömmigkeit, welche nach den Anordnungen der Kirche von den Gläubigen für die Gläubigen zu geschehen pflegen."

In ähnlicher Weise spricht sich die heilige Synode von Trient aus, besonders Sitzung XXV., wo sie lehrt, „daß es ein Fegfeuer gebe, und daß die darin festgehaltenen Seelen durch die Fürbitten der Gläubigen, besonders durch das gottwohlgefällige Opfer des Altars unterstützt werden."

2. Der Beweis, daß es ein Fegfeuer gibt, stützt sich

a. auf die §. 85. entwickelte Lehre, daß auch nach der durch das Bußsacrament erlangten Vergebung der Schuld und der ewigen Strafe oft noch zeitliche Sündenstrafen erstanden werden müssen.

b. Auf die heilige Schrift:

Schon im A. T. wird klar bezeugt, daß manche fromm Gestorbene noch jenseits einer Reinigung bedürfen und das Gebet der Lebenden ihnen hiefür nützlich sei. Bei 2 Macc. 12, 43—46. wird nämlich von Judas Maccabäus berichtet, er habe für die in der Schlacht Gefallenen eine Kollekte veranstaltet, und diese als ein Todtenopfer für ihre Sünden nach Jerusalem gesandt, und diese Handlungsweise wird vom heiligen Verfasser dieses Buches ausdrücklich gebilligt mit den Worten: „Es ist demnach ein heiliger und heilsamer Gedanke, daß man für die Verstorbenen bete, auf daß sie von ihren Sünden erlöset werden."

Im N. T. spricht hiefür unter andern Matth. 12, 31., wo Christus von einer Sünde redet, die weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werde, was voraussetzt, daß für manche Sünden doch jenseits noch eine

Vergebung stattfinde und überhaupt im künftigen Leben noch Raum für eine zu vollendende Reinigung gegeben werde.

c. Die Tradition schließt vollends jeden Zweifel darüber aus, daß die genannte Lehre wirklich eine von Gott geoffenbarte sei.

Es bestand nämlich in der Kirche nachweisbar schon seit den ersten Jahrhunderten die den Glauben an einen jenseitigen Reinigungsort voraussetzende Sitte, für die Verstorbenen Fürbitten bei Gott einzulegen, und besonders das heilige Meßopfer für sie darzubringen. Schon Tertullian im zweiten Jahrhundert rechnet es zu den Pflichten einer frommen Wittwe, für ihren verstorbenen Gatten zu beten, Gott um dessen Erleichterung anzuflehen und an den Jahrestagen seines Todes zu opfern [1]).

Der heilige Cyprian (258) führt diese Sitte ausdrücklich auf seine Vorfahren zurück, indem er in seinem 66. Briefe sagt: seine Vorfahren hätten festgesetzt, daß für den, welcher eine gewisse kirchliche Bestimmung übertrete, nach seinem Tode weder gebetet noch das Opfer dargebracht werden solle. Der heilige Cyrillus von Jerusalem (catech. 23.) drückt sich hierüber folgendermaßen aus: „Wir bringen auch Bitten für die Gestorbenen dar, obgleich sie noch Sünder sind, aber wir flechten keine Krone (eine solche pflegte man nämlich Königen zu überreichen, wenn man sie um eine Begnadigung anflehte), sondern den für unsere Sünden geschlachteten Christus opfern wir, um seinetwillen für sie sowohl, wie für uns Gott um Gnade anflehend."

Desgleichen erklärt der heilige Chrysostomus (ad pop. or. 69.), es sei durch die Apostel angeordnet worden, bei der Feier der heiligen Geheimnisse für die Verstorbenen zu beten, da für diese unser Gebet sehr nützlich sei; und an einer andern Stelle (hom. 51. in I Cor.) sagt er: der Priester bete nicht umsonst für alle im Herrn Entschlafenen, da die Gebräuche der Christen kein Schaugepränge, sondern Anordnungen des heiligen Geistes seien. Endlich lehrt unter andern auch der heilige Augustinus, daß auch jenseits noch zeitliche Strafen erstanden werden, indem er sagt: „Einige erleiden die zeitlichen Strafen allein in diesem Leben, andere nach dem Tode, andere hier und jenseits, aber noch vor jenem strengen und letzten Gerichte" (de civit. Dei c. 14.). Derselbe setzt in seiner Schrift de cura pro mort. c. 3. unter den Pflichten gegen die Verstorbenen oben an die Pflicht, für sie zu opfern und ihrer im Gebete zu gedenken, so wie das Buch der Maccabäer es lehre und wie in der ganzen Kirche der Priester in der Messe auch für die Abgeschiedenen bitte, **was allein schon eine hinreichende Auktorität sei, wenn auch gar Nichts in der heiligen Schrift des A. T. hierüber gelehrt worden wäre**; er empfiehlt seine eigene Mutter auf's Dringendste der Fürbitte der Leser seiner Bekenntnisse (confess. l. 10. c. 13.) und setzt den Aërius unter die Irr-

---

1) Pro anima ejus (des verstorbenen Gatten) oret et refrigerium interim adpostulet ei et in prima resurrectione consortium, et offerat annuis diebus dormitionis ejus; nam haec nisi fecerit, vere repudiavit, quantum in ipsa est, de monog. c. 10.

lehrer, weil er die Bitten und Opfer für die Verstorbenen, und somit auch den Reinigungsort verwarf (de haeres. c. 53.).

Auch die griechische Kirche und die anderen schon früh von der katholischen Kirche abgetrennten orientalischen Secten haben den Glauben an das Fegfeuer festgehalten und legen dadurch für den apostolischen Ursprung desselben Zeugniß ab.

3. Die Strafen des Fegfeuers sind zweifacher Art, nämlich die Strafe des Verlustes (poena damni), oder die Entbehrung der seligen Anschauung Gottes und die Strafe der Empfindung (poena sensus) d. i. andere positive Züchtigungen.

4. Ueber den Ort, wo das Fegfeuer sei, über die Größe oder Empfindlichkeit der Strafe und die Art und Weise der Reinigung hat die Kirche, hier so weise, wie in allen ihren übrigen Bestimmungen, nichts entschieden; es genügte ihr, die apostolische Lehre festzuhalten und einzuschärfen, daß es einen jenseitigen Ort gebe, worin die hier noch nicht für den Himmel geläuterten Seelen gestraft und durch Strafe gereinigt werden, und daß die Gläubigen diesen Seelen zu Hülfe kommen können [1]).

Namentlich hat es die Kirche nicht als Glaubenswahrheit ausgesprochen, daß die Reinigung im Fegfeuer durch ein wirkliches Feuer geschehe; denn auf der Synode zu Florenz erklärten die versammelten griechischen Väter ausdrücklich, daß sie sich zur Annahme eines wirklichen Feuers im Reinigungsorte nicht verständen, und die Lateiner betrachteten diese Erklärung nicht als Hinderniß der Vereinigung. Wenn aber manche Kirchenlehrer oder sonst geachtete Theologen des Mittelalters auf ein wirkliches Feuer hinzudeuten scheinen, so beschränken sie entweder den Ausdruck Feuer wieder durch den Beisatz „ein gewisses,“ oder geben durch die beigefügten Erklärungen zu erkennen, daß sie sich darunter keinenfalls ein sinnliches Feuer, sondern ein immaterielles denken, d. h. einen äußeren glühenden und höchst empfindlichen Schmerz, von dem aber keine weitere Vorstellung möglich ist.

---

1) Die heilige Synode von Trient (sess. XXV.) verbietet sogar ausdrücklich, „härtere und spitzfindigere Fragen über diesen Gegenstand und was zur Erbauung und zur Beförderung der Frömmigkeit nicht von Nutzen sei, vom Volksunterrichte auszuschließen.“ Imgleichen verordnet sie, daß die Bischöfe nicht gestatten mögen, daß Ungewisses oder irgend Verdächtiges hierüber vorgebracht und behandelt werde, und daß sie Dasjenige, was auf Vorwitz oder Aberglauben hinziele oder was nach schändlichem Gewinne schmecke, als Aergerniß und als Fallstrick für die Gläubigen abwehren, dafür aber Sorge tragen mögen, daß die Fürbitten der lebendigen Gläubigen, nämlich das Meßopfer, Gebet und Almosen und andere gottselige Werke, welche von den Gläubigen für die anderen verstorbenen Gläubigen verrichtet zu werden pflegen, nach den Anordnungen der Kirche, fromm und andächtig geschehen.

5. So schmerzenreich und beklagenswerth aber der Zustand der Seelen im Fegfeuer auf der einen Seite ist, so tröstlich ist er auf der andern. Was ihnen namentlich Trost gewährt, ist a. der Stand der Gnade, worin sie sich befinden; b. die untrügliche Gewißheit ihres unverlierbaren Gnadenstandes und ihres sicheren Heiles; c. die Verbindung mit gerechten Seelen; d. die Zuversicht, daß sie von ihren Brüdern auf Erden unterstützt werden.

6. Die weitere Lehrbestimmung, daß die Gläubigen hienieden den Seelen im Fegfeuer durch Gebet, Almosen und sonstige gottselige Werke, besonders aber durch die Darbringung des heiligen Meßopfers Hülfe leisten können, ist in der oben angeführten Stelle 2 Maccab. 12, 43—46. und den beigebrachten Zeugnissen aus den heiligen Vätern bereits mitbewiesen, und folgt aus der fortdauernden geheimnißvollen Gemeinschaft zwischen der streitenden und leidenden Kirche, vermöge deren Alles, was jene in und durch Christus erfleht, erringt und gottgefällig ausführt, in seinen segenbringenden Folgen auch auf diese übergeht.

Wie viel Herzerhebendes, Stärkendes und Tröstliches übrigens sowohl für die Hinscheidenden, als für die Zurückgelassenen in dieser kirchlichen Lehre enthalten sei, bezeugt jedem Unbefangenen das eigene Herz.

§. 102.

Die Hölle.

1. Diejenigen, welche im Zustande der Ungnade von hinnen scheiden, werden in die Hölle verstoßen, wo sie für ihre hier begangenen und nicht vergebenen Sünden unaufhörlich bestraft werden. Die Kirche spricht dieses auf der allgemeinen Synode zu Florenz mit den Worten aus:

„Die Seelen Derjenigen, welche in einer wirklichen Todsünde oder in der bloßen Erbsünde von hier abscheiden, steigen sofort in die Hölle hinab, werden jedoch mit ungleichen Strafen belegt."

2. Die Strafe der Hölle sind zwiefacher Art, nämlich: die Strafe des Verlustes (poena damni) und die Strafe der Empfindung oder der Marter (poena sensus seu cruciatus).

a. Die erstere besteht in der ewigen Verstoßung von Gottes Angesicht.

Nach der Aeußerung des heiligen Augustinus[1]) ist diese Strafe so groß, daß ihr keine andere Qual zur Seite gestellt werden kann; ebenso

1) De civit. Dei l. 20. c. 4.

lehrt auch der heilige Chrysostomus [1]), daß diese Strafe die Seelen viel schrecklicher peinige, als die ganze übrige Höllenpein, ja daß sie die Hölle erst recht eigentlich zur Hölle mache. Die hier noch durch unzählige Gegenstände zerstreute und von der Betrachtung ihrer selbst abgelenkte Seele des Gottlosen wird dort beim Anblicke ihrer ganzen Häßlichkeit, in der Entfernung von dem höchsten Gute, für das sie erschaffen, eine unendliche Leere fühlen, und im verzweifelten Kampfe, dieses einzige und höchste Gut, das ihren unendlichen Hunger allein stillen könnte, zu gewinnen, wird sie durch ihre fortdauernde Bosheit und durch den unwiderruflichen göttlichen Urtheilsspruch ewig von demselben zurückgestoßen. Daß ein solcher eben so heftiger, als nutz- und zielloser Kampf und dieses trost- und hoffnungslose Abgestoßenwerden von dem höchsten Gute eine schreckliche, gar nicht genugsam vorzustellende Marter sein müsse, läßt sich leicht ermessen.

b. Außer dieser Strafe des Verlustes trifft aber die Verdammten noch die Strafe der Empfindung anderer von Gott festgesetzten ewigen Qualen.

Worin diese bestehen, läßt sich nicht angeben, da die Offenbarung uns nicht so sehr über ihre eigentliche Natur belehrt, als sie auf ihre überschwängliche, allen Begriff übersteigende Größe hinweiset, indem sie dieselbe unter verschiedenen Bildern anschaulich macht, die das vorstellbar Schrecklichste und Entsetzlichste anzeigen. Sie bezeichnet nämlich die Hölle als die äußerste Finsterniß, wo Heulen und Zähneknirschen ist (Matth. 8, 12.); als einen Wurm, der nie stirbt (Mark. 9, 43.); als einen Ort entsetzlicher Marter und Qual (Luk. 16, 28.); besonders häufig aber als ein Feuer und zwar als ein unauslöschliches Feuer (Matth. 5, 22. 13, 42. 18, 8. 25, 41.; Mark. 9, 42—48.; Luk. 16, 24.; Joh. 15, 6.; 2 Thessal. 1, 8. u. a.). Diese so oft und mit einem gewissen Nachdrucke wiederholte Bezeichnung der Höllenstrafe durch Feuer hat sehr viele heilige Väter und geachtete Theologen veranlaßt, das Höllenfeuer nicht blos als Bild entsetzlicher Qualen aufzufassen, sondern auch ein wirkliches Feuer darunter zu verstehen. So achtungswerth diese Meinung ist, und so wenig Haltbares sich dagegen vorbringen läßt, hat die Kirche sie doch zu einer Glaubenslehre nicht erhoben; so wenig als sie über den Ort der Hölle etwas entschieden hat, indem sie vielmehr mit dem heiligen Chrysostomus (homil. 31. in Epist. ad Rom.) uns ermahnt, nicht so sehr zu untersuchen, wo die Hölle sei, als vielmehr, wie wir ihr entgehen können.

3. Die Strafe der Verdammten wird in's Unendliche geschärft und gesteigert durch ihre Ewigkeit. Die Lehre der Origenisten von einer allgemeinen Wiederbringung (ἀποκατάστασις πάντιον) hat die Kirche auf dem fünften allgemeinen Konc. zu Konstantinopel verdammt und im athanasianischen Symbolum sagt sie: „Die da Gutes gethan haben, werden eingehen in das ewige Leben, die aber Böses gethan haben, in das ewige Feuer." Die Ewigkeit der Höllenstrafe wird auch in der heiligen Schrift klar aus-

1) Epist. V. ad Theod. laps.

gesprochen, denn sie bezeichnet die Hölle als einen nicht sterbenden Wurm, als ein nie erlöschendes Feuer und stellt ihre Ewigkeit der Ewigkeit des Himmels geradezu gegenüber (Matth. 25, 46.). Die ununterbrochene Ueberlieferung bestätigt diese Lehre, indem die heiligen Väter die gegentheilige Behauptung als Teufelsbetrug verdammen und sich für die Ewigkeit der Höllenstrafe auf Gottes Wahrhaftigkeit und ewige Gerechtigkeit berufen.

Die Einwendungen, daß eine ewige Hölle sich mit Gottes Liebe nicht vereinigen lasse, daß sie in keinem Verhältniß stehe zu der Schuld, die sich der Mensch durch seine vielleicht in einem Augenblicke vollbrachte Sünde zugezogen u. dgl., beruhen auf falschen Begriffen von der Liebe Gottes, auf Verkennung des Wesens der Sünde, als einer unendlichen Beleidigung Gottes, und auf Verkennung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Es ist eine schöne Stelle vom Papste Innocentius III. aus seinem Buche über die Geringschätzung der Welt, die wir hier noch beifügen: „Die Verdammten werden den Tod suchen und ihn nicht finden, weil sie das Leben hatten und es verloren haben. O Tod, wie süß wärest du Jenen, denen du so bitter warst. Nach dir allein sehnen sich, die vor dir allein einst so gewaltig zurückschauderten. Keiner möge sich selbst täuschen, indem er spricht: Gott wird nicht ewig zürnen, Seine Barmherzigkeit geht über Alles, der Mensch hat in der Zeit gesündigt, darum wird Gott nicht in Ewigkeit strafen. O thörichte Hoffnung, o eitler Wahn. In der Hölle ist keine Erlösung. Gott wird ewig den Verdammten zürnen, weil es gerecht ist, daß er ewig bestraft, was der Gottlose auf ewig sündigt; denn wenn auch die Macht zu sündigen ihn verläßt, so steht er doch nicht ab vom Willen zu sündigen, wie geschrieben steht: Der Stolz Derer, die dich hassen, steigert sich immer. Die Verdammten, die an ihrer Erlösung verzweifeln, demüthigen sich nicht, sondern die Bosheit ihres Hasses mehrt sich noch, so daß sie Denjenigen über alles verwünschen, durch den sie sich so unglücklich fühlen. Mithin wird der Gottlose, da er allezeit die Schuld der Sünde in sich trägt, auch die Qual der Strafe der Sünde allezeit an sich empfinden, weil Gott dasjenige, was er durch die Buße nicht getilgt hat, durch die Vergebung nicht nachlassen wird.“

4. Obgleich das Loos aller Verdammten über allen Begriff unglückselig ist, so sind doch die Strafen der Verdammten nicht gleich, sondern nach dem Maße und der Schwere ihrer Sünden verschieden. Es folgt dieses untern andern aus Matth. 10, 15.: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, es wird dem Lande der Sodomiter und Gomorrhiter erträglicher ergehen am Tage des Gerichtes, als jener Stadt.“ So lehren auch die heiligen Väter. Unter andern sagt der heilige Chrysostomus (hom. 41.): „Obgleich alle Seligen im Himmel sind, so genießen sie doch nicht alle

gleiche Belohnung, gleichwie auch die Sünder in der Hölle nicht alle gleiche Strafe erleiden."

5. Zwischen den Verdammten in der Hölle und den Gliedern der Kirche (der triumphirenden, der leidenden und der streitenden) besteht keine Gemeinschaft mehr [1].

Die allgemeine Vollendung.

§. 103.

Das Ende der Welt.

1. Nach der Lehre des Glaubens wird diese sichtbare Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt dermaleinst vergehen und ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen. Damit wird die Vernichtung aller Folgen der Sünde vollendet sein, denn um der Sünde willen, sagt der Apostel, seufzt bis jetzt auch die vernunftlose Schöpfung nach Erlösung von der Dienstbarkeit und liegt immer noch in Geburtswehen [2].

Ein klassischer Ausspruch hierüber findet sich beim Apostel Petrus, gerichtet gegen die Gottlosen, welche die Lehre von der einstigen Zerstörung und Erneuerung der Welt leichtfertig anzweifelten und verhöhnten.

„Aber Denen, die solches wollen, ist unbekannt, daß der Himmel und die Erde das erstemal aus Wasser und durch Wasser mittelst Gottes Wort entstanden sind, wodurch auch die damalige Welt, die mit Wasser überschwemmt ward, zu Grunde ging; der Himmel und die Erde aber, die jetzt sind, werden durch dasselbe Wasser aufbewahrt und vorbehalten für's Feuer am Tage des Gerichtes und der Verdammung der gottlosen Menschen. Dies Eine aber sei euch unverhalten, Geliebteste, daß Ein Tag bei dem Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre wie Ein Tag sind. Der Herr hält seine Verheißung nicht zurück, wie Einige meinen: er hat nur Geduld mit euch, und will nicht daß Jemand verloren gehe, sondern daß sich Alle zur Buße wenden. Es wird aber der Tag des Herrn kommen, wie ein Dieb: da werden die Himmel mit großem Krachen zergehen, die Elemente vor Hitze zerschmelzen, und die Erde sammt den Werken auf ihr verbrennen."

„Da nun dieß Alles zergehen wird, wie sehr sollt ihr euch befleißen, mit heiligem Wandel und Gottseligkeit zu erwarten und entgegenzueilen der Ankunft des Tages des Herrn, durch welchen die Himmel vom Feuer zergehen und die Elemente von der Hitze des Feuers zerschmelzen. Wir erwarten aber nach seiner Verheißung einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt [3]."

---

1) Luc. 16, 26.
2) Röm. 8, 22.
3) 2 Petr. 3, 5—14.

2. Ueber die nähere Beschaffenheit der erneuerten Welt ist uns Nichts offenbart worden. Die heiligen Väter denken sich dieselbe paradiesisch.

3. Auch ist uns nicht offenbart worden, wann das Ende dieser Welt sein wird. Als die Jünger den Herrn hierüber befragten, antwortete er ihnen, daß der Vater dieses allein wisse und schließt mit den Worten: „Seid wachsam, denn wir wissen nicht, wann der Herr des Hauses kommt [1].“

4. Nach verschiedenen Andeutungen der heiligen Schrift werden aber dem Ende der Welt folgende Zeichen vorangehen:

a. schreckliche Zeichen am Himmel und auf der Erde (Matth. 24.);

b. die Offenbarung des Sohnes des Verderbens oder des Antichrists (2 Thess. 2.);

c. die allgemeine Verfolgung und der Abfall vieler Gläubigen (Matth. 24.);

d. die Verbreitung des wahren Glaubens auf der Erde.

Vielen heiligen Vätern zufolge werden vor der Wiederkunft Christi zum Weltgericht auch Henoch und Elias wieder erscheinen, beide um Zeugniß abzulegen für Christus, jener aus der Urwelt, dieser aus den Zeiten des alten Bundes.

Am jüngsten Tage wird auch die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Weltgericht stattfinden.

§. 104.

Die allgemeine Auferstehung.

1. Der ganze Mensch war ursprünglich zur Unsterblichkeit bestimmt, die Unsterblichkeit des Leibes aber war durch die Sünde verloren worden. Indeß hat Christus, der durch die Erlösung unser Geschlecht wiederhergestellt, auch diese Folge der Sünde vernichtet und auch unsern Leibern die Unsterblichkeit wieder verliehen. Am jüngsten Tage nämlich werden die Leiber der Verstorbenen wieder auferstehen und mit ihren Seelen wieder vereinigt werden. Die Kirche sagt im elften Artikel des apostolischen Symbolums: „Ich glaube an eine Auferstehung des Fleisches“ und erklärte auf der allgemeinen vierten Lateransynode: „Alle werden mit ihren eigenen Leibern wieder auferstehen, die sie jetzt mit sich herumtragen, um zu empfangen nach ihren Werken, mögen diese gute oder böse gewesen sein.“

---

1) Matth. 24, 36. Mark. 13, 32.

2. Durch die heilige Schrift wird diese Glaubenswahrheit auf das vollkommenste bestätigt. Schon im a. T. finden sich hiefür die klarsten Zeugnisse. „Ich weiß," sagt Job, „daß mein Erlöser lebt und ich werde am jüngsten Tage von der Erde auferstehen und werde wieder umgeben werden von meiner Haut und werde in meinem Fleische meinen Gott schauen [1])." Und bei Daniel heißt es: „Und die Menge Derer, die im Staube der Erde schlafen, werden aufwachen, einige zum ewigen Leben, und einige zur Schmach, um sie ewig zu schauen. Die aber Erleuchtete waren, werden leuchten, wie der Glanz des Firmaments, und Diejenigen, welche Viele in der Gerechtigkeit unterwiesen, wie Sterne immer und ewig [2])."

Im n. T. wird die Lehre von der künftigen Auferstehung als eine Grundwahrheit des Christenthums behandelt. Mit Nachdruck hat sie der Herr selbst eingeschärft, indem er spricht: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch; es kommt die Stunde und sie ist schon da, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden und die sie hören, werden leben. Verwundert euch nicht darüber, denn es kommt die Stunde, in der Alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Und es werden hervorgehen, die Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts."

Die Apostel verbreiten sich ebenfalls öfters über diese Wahrheit; man vergleiche besonders 1 Kor. 15., wo der Apostel dieselbe ex professo behandelt und sie geradezu als die Grundwahrheit der gesammten christlichen Religion darstellt.

„Wenn keine Auferstehung der Todten ist, so ist auch Christus nicht auferstanden, ist aber Christus nicht auferstanden, so folgt, daß unsere Predigt vergeblich ist, vergeblich auch euer Glaube.

„Nun aber ist Christus von den Todten auferstanden, der Erstling der Entschlafenen. Denn durch Einen Menschen ist der Tod, und durch Einen Menschen ist die Auferstehung von den Todten. Und gleichwie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christo Alle lebendig gemacht. Ein Jeder aber in seiner Ordnung. Der Erstling ist Christus; darnach die, welche Christo angehören und seine Ankunft geglaubt haben.

„Aber wird Jemand sagen: wie stehen die Todten auf? In welchem Leibe werden sie kommen? Du Thor! Was du säest, lebt nicht auf, wenn es nicht zuvor stirbt. Und was du auch säest, so säest du nicht den Körper, der werden soll, sondern bloßes Korn, nämlich etwa des Weizens

---

1) Job. 19, 25—27.
2) Dan. 12, 2—3.

oder einer der übrigen (Früchte). Gott aber gibt ihm einen Körper, wie er will, und einer jeden Samenart ihren besondern Körper. Nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist das der Menschen, ein anderes das der vierfüßigen Thiere, ein anderes das der Vögel, ein anderes das der Fische. So gibt es himmlische Körper und irdische Körper; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen, eine andere die irdischen. Anders ist die Klarheit der Sonne, anders die Klarheit des Mondes, anders die Klarheit der Sterne, denn ein Stern ist vom andern verschieden an Klarheit. So ist's auch mit der Auferstehung der Todten. Gesäet wird (der Leib) in Verweslichkeit, auferstehen wird er in Unverweslichkeit. Gesäet wird er in Unehre, auferstehen wird er in Herrlichkeit; gesäet wird er in Schwachheit, auferstehen wird er in Kraft; gesäet wird ein thierischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib.

„Siehe ich sage euch ein Geheimniß: wir werden zwar Alle auferstehen, aber wir werden nicht Alle verwandelt werden. Plötzlich in einem Augenblick, auf den Schall der letzten Posaune (wird es geschehen), denn erschallen wird die Posaune, und die Todten werden unverweslich auferstehen, und wir werden verwandelt werden. Denn dieses Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit, und dieses Sterbliche anziehen die Unsterblichkeit. Wenn aber dieses Sterbliche angezogen hat die Unsterblichkeit, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: verschlungen ist der Tod im Siege. Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?"

3. Diese Wahrheit wird uns endlich auch durch die Tradition verbürgt. Einstimmig lehren alle heiligen Väter die künftige Auferstehung und zwar nicht bloß beiläufig oder gelegentlich, sondern mehrere von ihnen verfaßten sogar hierüber besondere Schriften (Athenagoras, Tertullian, Ambrosius, Gregor von Nyssa u.A.), worin sie die Einwendungen, die besonders in den ersten Jahrhunderten von heidnischen Philosophen gegen diese Lehre erhoben wurden, sorgfältig prüften und zurückwiesen, indem sie darthaten, daß die Auferstehung m ö g l i c h, daß sie w i r k l i c h und n o t h w e n d i g sei.

Besonders berufen sie sich hiebei a. auf die göttliche Allmacht, die unsere Leiber ebenso wieder auferwecken könne, wie sie dieselben zum erstenmale erschaffen habe; auch sei das Erstere der Gottheit gewiß nicht weniger würdig, als das Letztere ihrer würdig gewesen;

b. auf die göttliche Güte, welche das einem Jeden eingeschaffene Verlangen nach einem Fortbestehen seines g a n z e n Menschen nicht unerfüllt lassen könne;

c. auf die göttliche Gerechtigkeit endlich, welche fordere, daß der g a n z e Mensch seine Belohnung oder Bestrafung empfange,

je nachdem er es verdient, indem auch der Körper zu den guten wie zu den bösen Handlungen mitgewirkt habe [1]).

Zur näheren Veranschaulichung dieser Lehre beziehen sie sich auf die analogen Vorgänge in der Natur: auf das Wiederaufkeimen des der Erde anvertrauten und verwes'ten Samenkornes, auf das Wiederaufgehen der untergegangenen Sonne, auf das Wiederaufblühen der entlaubten Bäume, auf das Wiedererwachen der im Winter erstorbenen Natur.

4. Wir werden in unseren nämlichen Leibern wieder auferstehen. Das Wort ἀνάστασις (Auferstehung) selbst drückt die Wiederherstellung eines alten, nicht die Erschaffung eines neuen aus. Auf die Einwendung, daß die Bestandtheile unsers jetzigen Leibes nach dem Tode die verschiedensten Verwandlungen durchgehen und selbst wieder zu Theilen anderer Körper werden, erwiedert schon der heilige Augustinus mit den Worten: „Wer kann vernünftiger Weise denken, es gebe in der Natur einen so verborgenen Winkel, wo jenes, was unsere Sinne nicht mehr zu entdecken vermögen, sich der Kenntniß des allgemeinen Schöpfers oder seiner Macht entziehen könnte [2]).“ Mögen die Bestandtheile unsers Körpers ihrer Form nach sich noch so sehr und noch so vielfach verändern: ihrer Wesenheit nach bleiben sie doch vorhanden und so können sie auch durch die göttliche Allmacht wieder zu einem Ganzen zusammengesetzt werden.

5. Aber obwohl wesentlich dieselben, werden unsere Leiber doch nicht in demselben Zustande wieder auferstehen, denn der Apostel sagt: „Gesäet wird der Leib in Verweslichkeit, auferstehen wird er in Unverweslichkeit. Gesäet wird er in Unehre, auferstehen wird er in Herrlichkeit; gesäet wird er in Schwachheit, auferstehen wird er in Kraft; gesäet wird ein thierischer Leib, auferstehen wird ein geistiger Leib.“ Doch wird in dieser Beziehung ein Unterschied sein zwischen den Leibern der Gerechten und den Leibern der Verdammten, die ersteren werden g l o r r e i c h, die letzteren werden s c h a n d v o l l auferstehen. Insbesondere werden den auferstandenen Leibern der Gerechten mit Beziehung auf die angeführte Stelle der heiligen Schrift die vier Eigenschaften beigelegt: die **impassibilitas**, die **claritas**, die **agilitas** und die **subtilitas**. Sie werden sein a. leib-

---

1) Vergl. Catechism. Rom. P. I. c. 12.: „Der Mensch muß mit seinem Körper, mit dem er entweder Gott oder dem Teufel gedient hat, wieder auferstehen, damit er mit eben diesem Körper entweder seine Siegeskrone und Belohnung oder Strafe und Qualen empfange.“

2) De civit. Dei l. XXII. c. 20.

los und unverweslich; b. klar wie die Sonne; c. schnell wie Gedanken; d. durchdringend wie ein Geist.

§. 105.

Das allgemeine Gericht.

1. Nach der Auferstehung wird das allgemeine Gericht gehalten werden, wodurch das Urtheil, das Gott im besonderen Gerichte über uns gefällt hat, bestätigt und vor der ganzen Welt veröffentlicht werden wird. Christus, der Welterlöser, wird auch der Weltrichter sein. Er wird zum Weltgericht wiederkommen in großer Macht und Herrlichkeit. Dieses Weltgericht wird seine höchste Verherrlichung, sein feierlicher Triumph über alle seine Feinde und die Vollendung seiner gesammten messianischen Thätigkeit sein. Die Kirche bekennt diese Wahrheit fast in allen ihren öffentlichen Symbolis; und Schrift und Tradition bestätigen diese Lehre.

„Wenn nun," sagt der Herr, „der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen; und es werden alle Völker vor ihm versammelt werden und er wird sie von einander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet u. s. w. [1]."

Die heilige Schrift nennt den Tag der Wiederkunft Jesu Christi zum Weltgerichte vorzugsweise den Tag des Herrn, weil Christus hier seine höchste Verherrlichung vor der ganzen Welt feiern wird.

2. Dieses allgemeine Gericht wird alles aufdecken, was wir hier auf Erden Böses gethan und Gutes unterlassen haben, auch die geheimsten Gedanken, Absichten und Wünsche; alle nicht vergebenen Sünden werden offenbart und gerichtet werden.

3. Vor der ganzen Welt aber wird dieses Gericht gehalten werden, damit die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, die Herrlichkeit der Auserwählten und die Schande der Verdammten vor der ganzen Welt offenbar werde [2].

---

1) Matth. 25, 31—40.

2) Der ganze Ernst dieses allgemeinen Gerichts ist in folgender kirchlichen Sequenz ausgedrückt:

Dies irae, dies illa,
Solvet saeclum in favilla,
Teste David cum Sybilla,

Quantus tremor est futurus,
Quando judex est venturus,
Cuncta stricte discussurus.

Tuba mirum spargens sonum,
Per sepulcra regionum,
Coget omnes ante thronum.

Mors stupebit et natura,
Cum resurget creatura,
Judicanti responsura.

Liber scriptus proferetur,
In quo totum continetur,
Unde mundus judicetur.

Judex ergo cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit.

Quid sum miser tunc dicturus?
Quem patronum rogaturus?
Cum vix justus sit securus.

Rex tremendae majestatis,
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis.

Recordare, Jesu pie!
Quod sum causa tuae viae,
Ne me perdas illa die.

Quaerens me sedisti lassus;
Redemisti crucem passus,
Tantus labor non sit cassus.

Juste judex ultionis!
Donum fac remissionis,
Ante diem rationis.

Ingemisco tanquam reus,
Culpa rubet vultus meus:
Supplicanti parce, Deus.

Qui Mariam absolvisti,
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti.

Preces meae non sunt dignae,
Sed tu, bonus fac benigne,
Ne perenni cremer igne.

Inter oves locum praesta,
Et ab hoedis me sequestra,
Statuens in parte dextra.

Confutatis maledictis,
Flammis acribus addictis,
Voca me cum benedictis.

Oro supplex et acclinis,
Cor contritum quasi cinis:
Gere curam mei finis.

Lacrymosa dies illa,
Qua resurget ex favilla,
Judicandus homo reus.

Huic ergo parce Deus!
Pie Jesu Domine!
Dona eis requiem. Amen.

Zweite Abtheilung.

Die katholische Sittenlehre.

Einleitung.

§. 106.

Begriff der katholischen Sittenlehre.

1. Sittenlehre (disciplina moralis) bezeichnet seiner nächsten Wortbedeutung nach die Lehre von den Sitten oder die Wissenschaft vom sittlichen Leben. Das sittliche Leben des Menschen aber besteht in der Erstrebung seines letzten Zieles. Sein letztes Ziel ist die vollkommene Vereinigung mit Gott, der unser höchstes Gut ist. Diese vollkommene Vereinigung mit Gott ist freilich erst erreichbar im zukünftigen Leben; aber das gegenwärtige Leben ist zum zukünftigen die nothwendige Vorstufe und es kann jene Vereinigung mit Gott jenseits nicht vollendet werden, wenn sie hier nicht bereits angeknüpft wird. Wir können daher auch sagen, die Sittenlehre sei die Wissenschaft, welche lehrt, wie der Mensch hienieden die Verbindung mit Gott anknüpfe und möglichst vervollkommene, damit sie jenseits vollendet werde.

2. Der Zusatz: katholisch charakterisirt das sittliche Leben, das die Sittenlehre darzustellen hat, als ein christlich kirchliches. Christus hat uns nämlich den Weg, der zu Gott führt, genau vorgezeichnet durch seine Lehre, wie durch sein Beispiel; und die Kirche ist die Trägerin und unfehlbare Auslegerin seiner Lehre. Die katholische Sittenlehre ist demnach diejenige Wissenschaft, welche darstellt, wie unser sittliches Leben nach der von der Kirche aufbewahrten und unfehlbar erklärten Lehre Jesu Christi eingerichtet werden solle, auf daß wir hienieden die Verbindung mit Gott anknüpfen und möglichst vervollkommnen, jenseits aber mit ihm vollkommen vereinigt werden.

§. 107.

Der Unterschied der katholischen Sittenlehre von der häretischen.

1. Die katholischen Glaubenswahrheiten stehen sämmtlich in genauer Beziehung zu unserm Wollen und Handeln; ist aber dieses der Fall, so folgt, daß eine jede Veränderung der Glaubenslehre sich auch auf das Gebiet der Sittenlehre fortpflanzen und daß somit die katholische Sittenlehre sich von der häretischen wesentlich unterscheiden müsse.

2. Dieser Unterschied tritt uns auch in der Geschichte selbst deutlich vor die Augen. Einige Irrlehrer z. B., welche die materielle Welt von einem bösen Geiste herleiteten, forderten zu einem Vernichtungskriege gegen alles Leibliche auf, verdammten den Genuß des Weines, nannten die Ehe teuflisch u. dgl.; Andere verirrten sich in das gerade entgegengesetzte Extrem und betrachteten selbst sinnliche Ausschweifungen für etwas ganz Gleichgültiges. Einige wollten den steten jungfräulichen Stand zur Regel für Alle ohne Ausnahme erheben, Andere dagegen verwarfen und schmähten ihn; Einige wollten den nach der Taufe schwer Gefallenen aus der Kirche gänzlich ausgeschlossen wissen, Andere dagegen betrachteten jedes Werk des Menschen für eine Sünde und lehrten, gute Werke seien zur Seligkeit nicht nothwendig. Wer erkennt hier nicht den Unterschied zwischen der Sittenlehre der Häretiker und der Sittenlehre der Kirche?

3. Wenn aber hienach die freilich oft wiederholte Behauptung, daß sämmtliche christliche Konfessionen, obgleich im Glauben von einander geschieden, doch in den Grundsätzen des sittlichen Lebens, mit einander einig seien, gänzlich ungegründer erscheint, so ist doch nicht zu läugnen, daß die Differenzen in der häretischen Sittenlehre durchweg nicht so scharf hervortreten, als in der häretischen Glaubenslehre. Eine glückliche Inconsequenz verhinderte dieses, indem man, dem sittlichen Gefühle nachgebend, es oft unterließ, aus den abweichenden Glaubenslehren die sittlichen Folgerungen streng herzuleiten.

§. 108.

Unterschied der christlichen Sittenlehre von der philosophischen.

1. Der Unterschied der christlichen Sittenlehre von der philosophischen springt am deutlichsten in die Augen, wenn wir die Sittenlehre der berühmtesten vorchristlichen Philosophen in Ver-

gleich ziehen, da die nachherige philosophische Sittenlehre vom Einflusse des Christenthums, selbst unbewußter Weise, mehr oder weniger berührt worden ist.

a. Von mehreren höchst wichtigen Wahrheiten, und zwar solchen, die auf die Gestaltung der sittlichen Lebensgrundsätze einen sehr wesentlichen Einfluß üben, hatte die Vernunft entweder gar keine oder nur eine sehr dunkle und unfruchtbare Erkenntniß; so von der Würde der menschlichen Natur einerseits und ihrer Versunkenheit anderseits: in der vorchristlichen Philosophie war immer nur entweder die erstere oder die letztere allein zur Anerkennung gekommen, und der Mensch wurde daher entweder zu sehr erhoben oder zu tief erniedrigt. Von dieser unrichtigen Anschauung des Wesens und der Würde des Menschen war aber eine unrichtige Auffassung der sittlichen Lebensaufgabe des Menschen nur eine nothwendige Folge.

b. Die sittlichen Vernunftlehren entbehren der nothwendigen objectiven Bürgschaft, und haben daher auch nur so viel Einfluß und so viel Geltung, als es dem, der sie aufstellt, gelingt, Andere für seine Ansichten zu gewinnen. Die Forderungen der christlichen Sittenlehre hingegen sind von Gott, unserm höchsten Gesetzgeber und künftigen Richter, unmittelbar ausgesprochen; sie führen somit einen unabweislichen Verpflichtungsgrund mit sich und treten uns mit dem ganzen Nachdruck ihrer Heiligkeit entgegen.

c. Die sittlichen Vernunftlehren erscheinen als bloße abgezogene Lehren, von denen man nicht weiß, ob sie auch verwirklicht werden können; die christlichen Sittenlehren dagegen sind im Leben Jesu Christi und der Heiligen gleichsam verkörpert und üben daher gleich von vornherein auf uns eine ganz andere Wirkung aus.

d. Das Christenthum allein eröffnet uns in seinen Lehren und Thaten, besonders in der Erlösung die rechte Einsicht in das Wesen der Sünde und bietet uns anderseits Antriebe und Beweggründe zur Erfüllung des Sittengesetzes dar, von denen die Vernunft gar keine Ahnung hat.

e. Endlich bezeichnet uns die christliche Sittenlehre mit ihren Vorschriften zugleich auch die Mittel, durch deren Anwendung wir jenen zu genügen im Stande sind, den Gebrauch der heiligen Sacramente, das Gebet, die Betrachtung des Lebens und Sterbens Jesu Christi, die Beiwohnung der heiligen Messe u. dgl.

2. Obwohl aber die christliche Sittenlehre von der philosophischen wesentlich verschieden ist, so stellt sie sich doch den ewigen Gesetzen und Forderungen der Vernunft keineswegs entgegen, vielmehr

überbietet sie dieselben nur, sie gibt ihnen erst Nachdruck und Kraft, sie ist mit einem Worte die höchste vernünftige Sittenlehre. Je mehr sich daher die philosophische Sittenlehre der christlichen annähert, desto vernünftiger ist sie und je weiter sie sich davon entfernt, desto unvernünftiger.

§. 109.
Eintheilung der katholischen Sittenlehre.

Die katholische Sittenlehre läßt sich in die allgemeine und in die besondere eintheilen. Die allgemeine Sittenlehre handelt vom Princip und den allgemeinen Grundbedingungen des sittlich Guten und betrachtet das sittlich Gute und dessen Gegensatz, das sittlich Böse im Allgemeinen; die besondere Sittenlehre legt die einzelnen sittlichen Lehren selbst vor und handelt von den Tugenden und ihren Gegensätzen, den Sünden, im Besonderen. Die allgemeine Sittenlehre läßt sich wieder in zwei Unterabtheilungen zerlegen. Die erste Unterabtheilung handelt von dem Princip und den allgemeinen Grundbedingungen des sittlich Guten, die zweite von dem sittlich Guten und dem Gegensatze desselben, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen.

Die allgemeine Sittenlehre.

Erste Unterabtheilung.

Vom Princip und den allgemeinen Grundbedingungen des sittlich Guten.

§. 110.
Das höchste Princip des sittlich Guten.

1. Das höchste Princip des sittlich Guten ist der letzte Grund, auf den alles sittlich Gute in der Menschenwelt zurückgeführt werden muß. Das sittlich Gute in der Menschenwelt ist nämlich kein unbedingt, sondern ein bedingt Seiendes und hat daher, wie alles Bedingte, den Grund seines Seins nicht in sich, sondern außer sich.

2. Der letzte Grund aber, worin alles creatürliche Gut-Sein wurzelt und worauf Alles zurückgeführt werden muß, ist Gott. Er ist der unbedingt Gutseiende, wie er der unbedingt Seiende ist; denn Niemand, sagt der Heiland, ist gut, als Gott allein [1]).

1) Matth. 19, 17.

3. Alles creatürliche Gut-Sein ist somit an Gott nothwendig gebunden, es kann nur existiren, wenn Gott existirt, und wer daher den persönlichen Gott aufhebt, muß folgerecht auch allen Unterschied zwischen Gut und Böse aufheben.

4. Der Gegensatz dieser christlichen Anschauung oder das Bestreben, das Sittlich-Gute von Gott, als seinem höchsten Princip, loszureißen, ist der eigentliche Rationalismus in der Sittenlehre, wie sich solcher in verschiedenen unchristlichen philosophischen Systemen neuerer Zeit geltend gemacht hat.

Die allgemeinen Grundbedingungen des sittlich Guten.

§. 111.

Uebergang.

Das Gute ruht, seinem letzten Princip nach, in Gott, und es kann daher in der Menschenwelt nur dasjenige gut sein, was dem Willen Gottes entsprechend ist. Hieraus aber leuchtet ein, daß das sittlich Gute in der Menschenwelt nur unter folgenden zwei Bedingungen entstehen kann:

1. daß Gott seinen Willen, dem unsere Gesinnungen und Handlungen entsprechen sollen, uns kundthue;

2. daß wir in den Stand gesetzt seien, den uns geoffenbarten göttlichen Willen nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in den besonderen Fällen, wo wir handeln sollen, als einen uns geltenden zu erkennen und ihn auszuführen.

Beide Bedingungen sind aber wirklich vorhanden. Gott hat seinen Willen als Richtschnur unserer Gesinnungen und Handlungen durch seine Gesetzgebung uns wirklich zu erkennen gegeben und er hat ferner uns auch das Vermögen eingeschaffen, sein Gesetz nicht nur im Allgemeinen zu erkennen, sondern es auch in den besonderen Fällen auf unser Thun anzuwenden; und desgleichen das Vermögen, das erkannte göttliche Gesetz zur Ausführung zu bringen. Die erste Bedingung ist die objective, die zweite ist die subjective Grundbedingung des sittlich Guten.

Die objective Grundbedingung des sittlich Guten.

§. 112.

Das göttliche Gesetz.

1. Gott hat uns seinen Willen als Richtschnur unserer Gesinnungen und Handlungen zu erkennen gegeben in seinem Gesetze,

und zwar theils unmittelbar, theils mittelbar. Das unmittelbar göttliche Gesetz heißt auch das göttliche Gesetz schlechthin (lex divina), das mittelbar göttliche Gesetz heißt das menschliche Gesetz (lex humana).

2. Das unmittelbar göttliche Gesetz oder das göttliche Gesetz schlechthin theilt man ein in das Naturgesetz (lex naturalis) und in das positive Gesetz (lex positiva).

3. Das dem Menschen als einem moralischen Wesen eingeschaffene Gesetz der Sittlichkeit wird Naturgesetz genannt. Der Ausdruck: das Gesetz der Sittlichkeit ist dem Menschen eingeschaffen, will aber so viel sagen, daß der Mensch in seiner Vernunft nicht bloß das Vermögen des sittlichen Erkennens, sondern auch eine Quelle sittlicher Kenntnisse besitze. Nach Lehre der Offenbarung trug nicht allein der Mensch in seinem Urzustande, sondern trägt auch der gefallene Mensch noch ein solches Gesetz in sich. Die heilige Schrift setzt das Vorhandensein desselben voraus, wenn sie die Forderung ausspricht: „was du nicht willst, das dir geschehe, das füge auch keinem Andern zu" und sie lehrt ausdrücklich, daß auch die Heiden ein Gesetz der Sittlichkeit in sich tragen [1]). Bei den heiligen Vätern waltet hierüber ebensowenig ein Zweifel ob. Augustinus spricht von einem Gesetze, welches eingeschrieben sei in das Herz des Menschen (lex scripta in cordibus hominum) und welches keine Ungerechtigkeit jemals auslöschen könne [2]). In gleichem Sinne äußert Hieronymus, daß Viele, auch ohne den Glauben und das Evangelium zu besitzen, Manches, was recht sei, verrichteten, die Principien und die von Gott selbst gelegten Samenkörner der Tugend in sich tragend [3]). Daß das Naturgesetz für alle Menschen und für alle Zeiten verbindend sei, liegt in seinem Wesen selbst begründet. Gott selbst kann es weder aufheben noch verändern, denn es ist ein Ausfluß seines ewigen Gesetzes, welches übereinstimmt mit seiner Heiligkeit, der er niemals untreu werden kann.

4. Außer dem Naturgesetze bedurfte der Mensch aber noch eines positiven göttlichen Gesetzes, das ihn, wie jenes zu seinem natürlichen, so zu seinem übernatürlichen und letzten Ziele hinleitet. Das positive göttliche Gesetz theilt man ein in das vorchristliche und das christliche, und das vorchristliche theilt man wieder in das vormosaische und das mosaische. Das vormosaische enthält durchgehends rein positive d. h. im Naturgesetze nicht schon enthal-

1) Röm. 2, 14.
2) Confess. 2, 4.
3) 1 in Galat. c. 1. V. 15.

tene Vorschriften, betreffend die Unterscheidung der reinen und der unreinen Thiere, das Verbot, Blut zu genießen, die Beschneidung u. dgl. und wurde an einzelne Träger der Offenbarung, wie an Noë und Abraham, gerichtet.

Das mosaische Gesetz ist theils rein moralischen Inhalts (praecepta moralia), theils betrifft es den äußeren Gottesdienst (praecepta ceremonialia) und die politisch-bürgerliche Verfassung der Juden (praecepta judicialia). Die moralischen Gebote des mosaischen Gesetzes lassen sich sämmtlich zurückführen auf den Dekalog, der, mit Ausnahme des Gebotes der Unabbildlichkeit Gottes und der Sabathsfeier, rein naturgesetzlich ist und daher ewige Geltung hat. Christus hat deßhalb denselben nicht aufgehoben, sondern ihn vielmehr erfüllt[1]; er hat durch eine authentische Erklärung diese Gebote den Mißdeutungen des Unverstandes und der Sophistik der Leidenschaft entrückt und ihrem todten Buchstaben den belebenden Geist eingehaucht. Dagegen sind die beiden andern Bestandtheile des mosaischen Gesetzes durch Christus aufgehoben worden.

Das christliche Gesetz ist das schlechthin vollkommene Sittengesetz, der reinste und vollkommenste Ausdruck des göttlichen Willens. Die verschiedenen Namen, womit es benannt wird, sind eben so viele Andeutungen seiner Vortrefflichkeit. Es wird genannt das neue Gesetz (lex nova) im Gegensatze zu dem mosaischen Gesetze und weil es die wirkliche sittliche Erneuerung und Umschaffung des Menschen bewirkt; das Gesetz des Glaubens (lex fidei), weil das Leben nach diesem Gesetze im Glauben wurzelt; das Gesetz der Gnade (lex gratiae), weil es zugleich die Gnade mit sich führt, mit deren Hülfe es von Menschen erfüllt werden kann; das Gesetz der Freiheit (lex libertatis), weil es bestimmt ist, den Menschen der Herrschaft der Sünde zu entziehen und ihn zur Freiheit der Kinder Gottes zu erheben, wozu das alttestamentliche Gesetz durch sich nicht im Stande war; das Gesetz der Liebe (lex caritatis), weil die Liebe sein Inhalt und seine Erfüllung ist; evangelisches Gesetz (lex evangelica), weil es die Ankündigung der Sündenvergebung und der Gnadenmittheilung in sich schließt.

Als das schlechthin vollkommene Gesetz ist das christliche Gesetz keiner Abänderung und Verbesserung mehr fähig, es ist für Alle verbindlich[2]; es ist verbindlich bis auf ewige Zeiten[3]), daher der Montanismus, welcher das Gesetz Christi durch ein vorgeblich noch

1) Matth. 5, 17.
2) Matth. 28, 19.
3) Matth. 5, 18.

höheres Gesetz, das Gesetz des heiligen Geistes, zu verdrängen dachte, von der Kirche mit Abscheu zurückgewiesen worden ist.

§. 113.

Das menschliche Gesetz.

1. Das menschliche, d. i. das von der menschlichen Obrigkeit gegebene Gesetz ist ein mittelbar göttliches; denn die bestehenden gesetzgebenden Auktoritäten sind von Gott selbst angeordnet; „es gibt keine Gewalt," sagt der Apostel, „außer von Gott und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet[1]." Es gibt aber zwei verschiedene menschliche gesetzgebende Auktoritäten, die geistliche oder kirchliche und die weltliche oder bürgerliche; das menschliche Gesetz theilt man daher ein in das kirchliche (lex ecclesiastica) und in das bürgerliche (lex civilis). Die geistliche Gewalt hat ihr nächstes Ziel in Beförderung der ewigen Wohlfahrt; die bürgerliche in Beförderung der zeitlichen; die erstere ordnet rein sittlich religiöse; die letztere bürgerlich rechtliche Verhältnisse. Die gesetzgebende kirchliche Gewalt ruht für die ganze Kirche in den allgemeinen Koncilien und im Oberhaupte der Kirche, dem römischen Papste; für einzelne Diöcesen in ihren Bischöfen. Die gesetzgebende bürgerliche Gewalt dagegen ruht je nach der Verschiedenheit der staatlichen Verfassungsform im Fürsten allein, oder im Fürsten und der Vertretung des Volkes zugleich oder in der letzteren allein. Jede der beiden menschlichen Auktoritäten hat eine bestimmte, genau abgrenzende Sphäre, innerhalb welcher ihre Befugniß sich bewegt. Außerhalb dieser Sphäre hört ihre Gewalt auf; die geistliche Obrigkeit hat nur in geistlichen Dingen, die weltliche Obrigkeit nur in weltlichen Dingen zu befehlen.

2. Die Bedingungen der Gültigkeit und Verbindlichkeit des menschlichen Gesetzes sind theils materieller, theils formeller Art.

In materieller Beziehung muß das Gesetz sein

a. eine allgemeine, d. h. eine alle Mitglieder einer Gesellschaft gleichmäßig bindende Norm;

b. eine gerechte Norm; d. h. das, was das Gesetz fordert, muß physisch und moralisch möglich sein. Physisch möglich muß das vom Gesetz Geforderte sein, heißt: es darf die Kräfte des Menschen nicht übersteigen und muß wirklich geleistet werden können, da zum Unmöglichen Niemand verpflichtet ist (ad impossibile nemo tenetur). Moralisch möglich muß das vom Gesetz Geforderte

---

1) Röm. 13, 1.

sein, heißt: es darf dem göttlichen Gesetze nicht widersprechen, denn Gott muß man mehr gehorchen als den Menschen.

In formeller Beziehung ist erforderlich, daß das menschliche Gesetz

a. von der rechtmäßigen gesetzgebenden Gewalt ausgehe;

b. in der gehörigen Weise promulgirt sei.

3. Das ein gültiges menschliches Gesetz auch im Gewissen verbindend sei, wird in der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt. „Wer sich der Gewalt widersetzt,“ schreibt der Apostel, „der widersetzt sich der Anordnung Gottes, die sich aber dieser widersetzen, ziehen sich selbst Verdammniß zu .... Darum seyd unterthan nicht bloß um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen [1].“ Und in Beziehung auf die Gesetze der Kirche sagt der Heiland selbst: „Wenn Jemand die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder [2].“ Mag auch die Obrigkeit ihren Willen, durch ihre Gesetze die Untergebenen im Gewissen zu verpflichten, nicht zu erkennen geben, ja mag sie diesen ausdrücklichen Willen selbst nicht einmal haben: es genügt schon, daß sie den Willen hat, ein Gesetz zu geben; denn in der Intention, ein Gesetz zu geben oder von der ihr von Gott verliehenen Gewalt Gebrauch zu machen, liegt die Intention, durch das Gesetz die Untergebenen im Gewissen zu verpflichten, schon eingeschlossen.

4. Gesetze als feste Normen menschlicher Handlungen sollen klar und deutlich sein; ist aber nichts destoweniger ihr Sinn zweifelhaft, so tritt das Geschäft der Auslegung ein. Man unterscheidet eine dreifache Auslegung der Gesetze:

a. die authentische (interpretatio authentica), d. i. diejenige, welche von der gesetzgebenden Gewalt selbst ausgeht und Gesetzeskraft hat;

b. die aus einer rechtmäßigen Gewohnheit hergeleitete (interpretatio usualis); sie wird der authentischen Auslegung gleichgeachtet, wenn die Erfordernisse einer rechtmäßigen Gewohnheit wirklich vorhanden sind (consuetudo est optima legum interpres);

c. die gelehrte oder doctrinelle (interpretatio doctrinalis), welche aus dem Wortlaute und aus dem Zwecke des Gesetzes entwickelt wird, und nach dem Gewichte der Gründe bemessen werden muß.

5. Ein Gesetz kann zu verbinden aufhören entweder für die ganze Gesellschaft oder für einzelne Glieder derselben.

---

1) Röm. 13, 2 ff.

2) Matth. 18, 17.

Für die ganze Gesellschaft hört ein Gesetz zu verbinden auf

a. durch Aufhebung desselben von Seiten der gesetzgebenden Gewalt (abrogatio und derogatio, jene die gänzliche, diese die theilweise Aufhebung);

b. durch eine dem Gesetze entgegenstehende rechtskräftige Gewohnheit (desuetudo); eine Gewohnheit aber ist rechtskräftig, wenn sie

α. weder einem göttlichen Gesetze, noch den kanonischen Satzungen zuwider ist;

β. wenn sie überhaupt keine Gelegenheit oder Freiheit zum Bösen gewährt, noch auf irgend eine Weise dem allgemeinen Wohle schädlich ist;

γ. wenn sie eine bestimmte Frist und ununterbrochen bestanden hat, und zwar mit einer gewissen Einwilligung der gesetzgebenden Gewalt bestanden hat.

c. Wenn der Endzweck (die causa finalis) des Gesetzes aufgehört hat; denn man muß voraussetzen, daß der Gesetzgeber da nicht mehr verbinden will, wo ein vernünftiger Grund dazu nicht mehr vorhanden ist.

Für einzelne Mitglieder hört ein Gesetz verbindlich zu sein auf:

a. durch Epikie (ἐπιεικεια), d. h. ein vernünftiges und wohlbegründetes Urtheil, daß der Gesetzgeber einen besondern Fall in seinem Gesetze nicht habe begreifen wollen;

b. durch Dispensation, wodurch die gesetzgebende Gewalt Jemanden für einen oder einzelne Fälle von der Erfüllung des Gesetzes entbindet;

c. durch ein Privilegium, welches ein ständiges, zu Gunsten bestimmter Personen oder Stände gegebenes Ausnahmegesetz ist.

Unmittelbare Wirkung des göttlichen Gesetzes.

Das göttliche Gesetz ist der Ausdruck des göttlichen Willens. Der göttliche Wille aber kann entweder gebietend oder nur einladend sein; im ersten Falle ist das göttliche Gesetz die Quelle der Pflichten, im zweiten ist es die Quelle der Räthe.

§. 114.

Von den Pflichten.

1. Das göttliche Gesetz ist gebietend, heißt: es spricht eine meinen Willen nothwendig bindende Regel aus. Mein Wille soll sich dieser Regel unterwerfen oder die Unterwerfung unter diese

Regel ist für mich eine moralische Nothwendigkeit. Diese moralische Nothwendigkeit wird eben Pflicht genannt.

2. Jedem einzelnen gebietenden Gesetze steht mithin gegenüber eine Pflicht, dem affirmativen Gesetze (dem Gebote) die affirmative; dem negativen Gesetze (dem Verbote) die negative Pflicht. Den bedingten Gesetzen steht gegenüber die bedingte Pflicht, dem unbedingten Gesetze die unbedingte Pflicht.

3. Der letzte Grund aller Pflichten liegt im gebietenden Willen Gottes, und der Wille Gottes ist somit der höchste Verpflichtungsgrund oder der höchste Pflichttitel (titulus debendi supremus). Der Mensch soll, weil Gott will.

4. Indem Gott mir eine Pflicht gegen meinen Nächsten auferlegt, verleiht er diesem das Recht oder den Anspruch auf deren Erfüllung von meiner Seite, und indem er dem Nächsten eine Pflicht gegen mich auferlegt, verleiht er mir das Recht auf die Erfüllung dieser Pflicht von seiner Seite; hieraus folgt, daß jeder Pflicht gegen den Nächsten auch ein Recht entspricht.

Rechte, die sich auf das Naturgesetz gründen, nennt man angeborene oder ursprüngliche Rechte (jura connata, originaria), solche, die sich auf ein positives Gesetz oder auf einen Vertrag gründen, heißen erworbene Rechte (jura acquisita oder adventitia).

Wichtig ist noch die Unterscheidung in veräußerliche und unveräußerliche Rechte. Auf die ersteren darf ich verzichten, oft gebietet das Christenthum sogar, darauf zu verzichten; die unveräußerlichen Rechte aber (jura absoluta, essentialia) gehören zu meiner Natur und Bestimmung (z. B. das Recht meiner persönlichen Freiheit) und führen daher auch ebenso viele Pflichten mit sich, sie zu wahren und zu gebrauchen.

§. 115.

Von den Räthen.

1. Der Wille Gottes kann sich zweitens aussprechen in der Form des Rathes (consilium). Unter einem Rathe aber versteht man ein sittlich Gutes, zu dessen Uebung man nicht streng verpflichtet ist, sondern das über dem Gebiete des Pflichtmäßigen hinausliegt; die Schulsprache nennt es ein bonum melius. „Das Gebot," sagt der heilige Thomas [1]), „führt eine Nothwendigkeit des Handelns mit sich, der Rath aber wird der freien Wahl Dessen anheimgegeben, dem er ertheilt wird." Das Gebot spricht die nothwendige Beding-

1) Summ. 1. 2. qu. 108. art. 4.

ung der Erlangung des ewigen Lebens aus, der Rath aber spricht nicht die Bedingung der Erlangung des ewigen Lebens, sondern die Bedingung der Erlangung einer höheren Stufe der Seligkeit aus. Wer das Gebot nicht erfüllt, sündigt; wer den Rath nicht erfüllt, sündigt nicht, sondern bleibt nur hinter einer höheren Vollkommenheit zurück.

2. Daß es wirklich Räthe gibt, wird zwar von den protestantischen Sittenlehrern geläugnet, kann aber aus den Erkenntnißquellen der christlichen Religion auf's Strengste bewiesen werden und zwar:

a. aus Aussprüchen der heiligen Schrift, insbesondere aus Matth. 19, 16—23; 19, 12; 1 Kor. 7. Bei Matth. 19, 16 ff. erwiedert der Heiland dem Jüngling auf seine Frage, was er thun müsse, um in's ewige Leben einzugehen, er solle die Gebote Gottes halten. Als der Jüngling versicherte, daß er die Gebote, die der Heiland ihm in's Gedächtniß zurückgerufen, von seiner Jugend an beobachtet habe, und den Herrn weiter fragt, was ihm nun noch fehle, erhält er zur Antwort: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, gib es den Armen und du wirst einen großen Schatz im Himmel haben, und dann komme und folge mir nach." Die Erfüllung der göttlichen Gebote wird hier von Christus als die Bedingung des Eintritts in's Himmelreich erklärt, aber die freie Verzichtleistung auf das Eigenthum und die Nachfolge Christi im engsten Sinne wird nicht als Bedingung des Eintritts in's Himmelreich, sondern als Bedingung der Erlangung einer höheren Stufe der Seligkeit bezeichnet (diese ist angedeutet durch die Worte: du wirst einen Schatz im Himmel haben). Es geht also aus dieser Stelle hervor, daß es gute Handlungen gibt, zu denen ich nicht streng verpflichtet bin.

Die beiden folgenden der oben angeführten Stellen handeln von dem Stande der Ehelosigkeit. Bei Matth. 19, 12. sagt der Heiland, daß es solche gebe, die um des Himmelreichs willen ehelos bleiben, er setzt aber bedeutungsvoll hinzu: „Wer es fassen kann, der fasse es." Dieser Zusatz verräth offenbar, daß er hier kein Gebot ausgesprochen, denn, wie der heilige Augustinus bemerkt, in Absicht auf Dasjenige, was zur Gerechtigkeit nothwendig gehört, wird nicht gesagt, „wer es thun kann, der thue es," sondern, „jeder gute Baum, der keine guten Früchte bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen [1]." Noch deutlicher aber er-

1) *August.* Serm. 16. de tempore.

gibt sich dieses, wenn wir auf Dasjenige hinsehen, was sich über denselben Punkt 1 Kor. 7. gesagt findet.

V. 25. „Wegen der Jungfrauen habe ich kein Gebot vom Herrn, einen Rath aber gebe ich euch, als der ich vom Herrn die Gnade empfangen habe, treu zu sein; ich erachte also, daß dieses gut sei um der bevorstehenden Bedrängniß willen (διὰ τὴν ἐνέστῶσαν ἀνάγκην), daß der Mensch so (unverehelicht) bleibe."

V. 32. „Der Unverehelichte ist bedacht auf das, was des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge; der Verehelichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist, und wie er dem Weibe gefallen möge, er ist getheilt."

V. 38. „Also, wer seine Jungfrau verheirathet, der thut wohl, und wer sie nicht verheirathet, der thut besser."

Daß der Apostel dem ehelosen Stande (wenn er erwählt wird um Christi willen) den Vorzug gibt vor dem ehelichen, erleidet wohl keinen Zweifel. Die Frage ist nur, ob er hier die Ehelosigkeit von einem sittlichen, für alle Zeiten und Umstände geltenden Gesichtspunkte aus, oder ob er sie blos mit Rücksicht auf die damaligen eigenthümlichen Zeitverhältnisse empfohlen habe. Die letztere Annahme stützt man auf die Worte im V. 25.: διά τὴν ἐνέστῶσαν ἀνάγκην, die man von den damaligen schweren Zeitbedrängnissen versteht, worin die Christen zu Korinth versetzt gewesen. Diese Auffassung ist aber aus verschiedenen Gründen durchaus unzulässig. Denn erstlich läßt es sich von vornherein gar nicht beweisen, daß die Christen in Korinth damals wirklich sich in einer derartigen gedrückten Lage befunden haben, wie bei dieser Erklärung vorausgesetzt wird. Und selbst solche Bedrängnisse vorausgesetzt, läßt es sich doch schwer begreifen, wie man sich gerade durch die Ehelosigkeit ihnen hätte entziehen können, und wie daher die Ehelosigkeit vom Apostel aus bloßen Rücksichten der Klugheit für die damaligen Zeiten hätte angerathen werden sollen.

Ganz entschieden aber spricht gegen diese Auffassung die Art, wie der Apostel V. 32—35. die Empfehlung des ehelosen Standes motivirt. „Der Unverehelichte ist bedacht auf das, was des Herrn ist und wie er Gott gefallen möge; der Verehelichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist und wie er dem Weibe gefallen möge, und er ist getheilt." Der Apostel will sagen: Der Sinn des Verehelichten ist durch seine ganze Lage mehr nach außen gewendet, der Unverehelichte aber kann sich mit ganzer ungetheilter Seele dem Höheren widmen. Doch ein Befehl, ein Gebot soll

nicht gegeben werden und daher fügt der Apostel hinzu: „Der sich Verehelichende thut wohl, aber der sich nicht Verehelichende thut besser."

Dieser Grund der Empfehlung nun beschränkt sich keineswegs auf örtliche und individuell zeitliche Verhältnisse; er gilt für alle Verhältnisse und für ewige Zeiten, wodurch die vorgeschlagene Erklärung der Worte: διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην ganz ausgeschlossen wird. Diese Worte besagen vielmehr dasselbe, was die gleich nachfolgenden im V. 28.: „Solche, die sich verehelichen, werden Drangsale im Fleische haben;" diese letzteren Worte aber finden wieder ihre Erklärung im V. 29—31., wo gesagt wird, daß Diejenigen, welche Frauen haben, so sein sollen, als hätten sie keine, und daß Die, welche die Welt gebrauchen, sie so gebrauchen sollen, als gebrauchten sie dieselbe nicht — was eine große Kraft der Selbstüberwindung erfordert und schwerer zu erreichen ist.

Die Unterscheidung zwischen Pflicht und Rath ist also biblisch durchaus begründet.

Die drei in der heiligen Schrift namentlich hervorgehobenen Räthe: die freiwillige Armuth, die Nachfolge Christi im engeren Sinne (der vollkommene Gehorsam) und die stete jungfräuliche Keuschheit um Christi willen werden die drei evangelischen Räthe (consilia evangelica) genannt.

b. Der fragliche Unterschied zwischen Pflicht und Rath wird auch durch die Tradition bestätigt.

Zwischen den beiden extremen Parteien, der rigoristischen Partei einerseits (in den ersten Jahrhunderten gehörten namentlich dazu die gnostisch-manichäische und die montanistische Sekte), welche das gerathene Gute in's Pflichtmäßige auflös'te, die Ehe z. B. geradezu für verwerflich erklärte u. dgl.; und anderseits der laxen und sittlich erschlafften Partei, welche dem gerathenen Guten die sittliche Bedeutung gänzlich absprach (Jovinian, Helvidius, Vigilantius, in späterer Zeit die sogenannten Reformatoren), ist die Kirche immer glücklich mitten hindurchgegangen, weder das Gerathene in's Pflichtmäßige auflösend, noch die höhere sittliche Bedeutung desselben verkennend.

Am einleuchtendsten fällt dieses in die Augen bei den drei evangelischen Räthen. Immer hat zwar die Kirche den jungfräulichen Stand um Christi willen für einen Stand höherer Vollkommenheit geachtet, aber ebenso entschieden hat sie auch die Ansicht verworfen, daß die Ehe etwas an sich Böses sei [1]). Das-

1) *Clem. Alex.* Strom. 3. 12. *Cypr.* de hab. Virg. p. 208. ed. Antv. u. a.

selbe gilt von der freiwilligen Armuth. Augustinus lobt z. B. den Paulinus, der, reich, freiwillig arm geworden und preis't Diejenigen glücklich, die auch nicht von der geringsten Begierde nach Besitz gefesselt seien[1]. Und desgleichen wird endlich auch der vollkommenere Gehorsam von den Kirchenlehrern als eine höhere Stufe christlicher Tugend bezeichnet[2].

Ein faktisches Zeugniß für die katholische Lehre von den Räthen ist die kirchliche Lehre von den Gelübden, indem das eigenthümliche Object der Gelübde nicht das pflichtmäßige, sondern das gerathene Gute (das bonum melius) ist.

Die subjectiven Grundbedingungen des sittlich Guten.

§. 116.

1. Die Vernunft.

Gott hat dem Menschen nicht nur eine sittliche Lebensaufgabe gestellt, indem er ihm seinen Willen in der Form eines Gesetzes geoffenbart hat, sondern er hat ihn auch in den Stand gesetzt, diese seine sittliche Lebensaufgabe zu erfüllen. Er hat ihm erstlich das Vermögen eingeschaffen, das göttliche Gesetz als die objective Richtschnur seiner Handlungen überhaupt zu erkennen. Dieses Vermögen besitzt der Mensch in seiner Vernunft. Dieselbe ist durch den Sündenfall wohl geschwächt, aber nicht vernichtet worden; denn daß sie auch dem gefallenen Menschen noch zueigen geblieben, geht schon daraus hervor, daß sich Gott dem gefallenen Menschen geoffenbart hat, da ihm eine Offenbarung ganz unnütz wäre, wenn ihm das Vermögen abginge, die geoffenbarten Lehren zu erkennen und sie gläubig aufzunehmen.

2. Das Gewissen.

§. 117.

Begriff und Realität des Gewissens.

1. Durch seine von der göttlichen Gnade erleuchtete Vernunft kann der Mensch das göttliche Gesetz als die objective Richtschnur seiner Handlungen im Allgemeinen erkennen; aber um sittlich handeln zu können, muß er das erkannte göttliche Gesetz auch auf die einzelnen Fälle, wo er handeln soll oder wo er

---

1) De civit. Dei 1. 10.

2) Thom. 1, 2. qu. 108. art. 4.

gehandelt hat, anwenden können. Denn wenn er handeln soll, ist er immer in ganz specielle Lagen versetzt und er muß daher darüber gewiß werden können, ob und wie gerade in diesen speciellen Lagen die objective Regel Anwendung finde, d. h. er bedarf außer der objectiven Regel, die ihm im erkannten göttlichen Gesetze gegeben ist, noch einer subjectiven Regel, die ihm gegeben wird vom Gewissen.

Das Gewissen (συνείδησις) ist nämlich dasjenige sittliche Vermögen im Menschen, welches den Menschen an das objective göttliche Gesetz bindet oder welches dieses objective göttliche Gesetz auf die einzelnen zu vollbringenden oder vollbrachten Handlungen des Menschen anwendet [1]). Vor der Handlung bindet das Gewissen den Menschen an das göttliche Gesetz, indem es ihm die Heilighaltung dieses Gesetzes gebietet oder anräth; nach der Handlung bindet es den Menschen an das Gesetz, indem es diese nach dem Gesetze richtet, sie billigend oder mißbilligend, belohnend oder bestrafend.

2. Daß der Mensch im Besitze eines solchen Vermögens ist, sagt Jedem das unmittelbare Selbstbewußtsein, so wie auch die Offenbarung dieses auf das Bestimmteste bezeugt [2]). Selbst das sittlich entartete Heidenthum hat die Existenz des Gewissens anerkannt, wenn auch seine Vorstellungen darüber noch mangelhaft und vielfach sogar unrichtig waren.

3. Das Gewissen, dem Menschen unvertilgbar eingeschaffen, enthält ein unmittelbares, durch keine Sophistik zu entkräftendes Zeugniß, daß es eine höhere moralische Weltordnung gibt, daß das Gute, abgesehen von jeder Folge im irdischen Weltzusammenhange, an sich liebenswürdig, daß das Böse an sich verabscheuenswerth oder daß der Unterschied zwischen gut und böse vom Menschen nicht erfunden oder gemacht, sondern daß er ein von menschlicher Willkühr durchaus unabhängiger, ein innerer und ewiger sei.

---

1) Der heilige Thomas definirt das Gewissen ebenso einfach als richtig, wenn er sagt: conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiae ad aliquem actum.

2) Vergl. Röm. 2, 14—15. „Denn wenn die Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur thun, was das Gesetz befiehlt, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß der Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihnen ihr Gewissen davon Zeugniß gibt und ihre Gedanken, die sich einander anklagen oder lossprechen." In Betreff des nachfolgenden Gewissens vergl. 2 Kor. 1, 12.

§. 118.

Eintheilungen des Gewissens.

Das Gewissen theilt man nach seinen verschiedenen Aeußerungen verschiedentlich ein. Die allgemeinste Eintheilung desselben ist die Eintheilung in das vorhergehende (conscientia antecedens) und in das nachfolgende Gewissen (conscientia consequens). Vor der Handlung äußert sich das Gewissen gesetzgebend, nach der Handlung richtend. In beiderlei Beziehung ist es wieder genauerer Bestimmungen und Eintheilungen fähig.

§. 119.

Das vorhergehende Gewissen.

Bei dem vorhergehenden Gewissen handelt es sich hauptsächlich um folgende drei Eigenschaften: um die Richtigkeit (veritas), um die Entschiedenheit (certitudo), und um die Wachsamkeit (vigilantia); daher die weiteren Eintheilungen des vorhergehenden Gewissens in das richtige und unrichtige, in das entschiedene und zweifelhafte, in das wachsame und schlafende Gewissen.

a. Das richtige Gewissen (conscientia recta sive vera) ist dasjenige Gewissen, dessen Ausspruch mit dem objectiv göttlichen Gesetze im Einklange, das unrichtige oder irrige (conscientia erronea) ist dasjenige, dessen Ausspruch mit dem objectiv göttlichen Gesetze im Widerspruche steht.

Das richtige Gewissen verhält sich entweder verpflichtend (gebietend oder verbietend), oder zu- und abrathend; im ersteren Falle muß ihm unbedingt Folge geleistet werden, denn Alles, was gegen das Gewissen ist, ist Sünde [1]); im zweiten Falle ist es gerathen, ihm Folge zu leisten.

Das irrige Gewissen kann entweder verschuldet (conscientia vincibiliter erronea) oder unverschuldet (conscientia invincibiliter erronea) sein. Verschuldet ist es, wenn es bei Anwendung der gehörigen Sorgfalt abgelegt werden kann.

Rücksichtlich des verschuldet irrenden Gewissens gilt der Grundsatz: man sündigt sowohl, wenn man ihm gemäß, als wenn man ihm zuwider handelt; im ersteren Falle sündigt man, weil man den abzulegenden Irrthum nicht ablegt, sondern ihn festhält und in ihm handelt; im letzteren Falle, weil man gegen sein Gewissen handelt, was jederzeit Sünde ist. Rücksichtlich des

---

1) Vergl. Röm. 14, 23.: „Was nicht aus dem Glauben (d. h. was gegen die eigene innere Ueberzeugung ist), das ist Sünde."

unverschuldet irrenden Gewissens gilt der Grundsatz: man sündigt nicht nur nicht, wenn man ihm gemäß handelt, sondern man ist zuweilen ausdrücklich dazu verpflichtet; man sündigt nicht, weil die Handlung, obschon an sich nicht recht, doch recht ist nach dem Gewissen des Handelnden; man ist verpflichtet, ihm gemäß zu handeln, wenn es uns diese oder jene bestimmte Handlungsweise ausdrücklich vorschreibt.

Eine besondere Art des unrichtigen Gewissens ist das weite (laxe) und das ängstliche Gewissen (skrupulöse). Weit nennt man dasjenige Gewissen, welches aus eigner Schuld da, wo es unsern Willen an den göttlichen Willen binden sollte, ihn nicht daran bindet, welches etwas als Pflicht nicht anerkennt, was wirklich Pflicht ist, oder etwas für erlaubt hält, was unerlaubt ist, überhaupt es mit der sittlichen Lebensaufgabe des Menschen zu leicht nimmt. Hier gilt der Grundsatz: du sündigst, so oft du, deinem laxen Gewissen folgend, dein Handeln mit dem objectiv göttlichen Willen in Widerspruch setzest; lege also deinen Leichtsinn ab und strebe nach gründlicher Sinnesänderung.

Das ängstliche Gewissen hingegen spiegelt dem Menschen Pflichten vor, wo keine sind, und hält ihn in einer unaufhörlich peinlichen Besorgniß, er möge nicht recht handeln oder nicht recht gehandelt haben. Ein solcher Zustand hemmt den Menschen nicht nur in der sittlichen Vervollkommnung, indem er jedes freie, frische und freudige Thun stört und verkümmert, sondern kann auch in seinen Folgen sogar sehr gefährlich und verderblich werden, indem er nicht selten gerade in den entgegengesetzten Zustand, in Laxismus oder Libertinismus, umschlägt. Die Heilmittel der Skrupulosität richten sich nach den verschiedenen Quellen, woraus dieselbe entspringen kann. Wurzelt sie in krankhaften körperlichen Zuständen, so ist der Beistand eines Seelenführers allein nicht ausreichend, sondern es muß auch ein vernünftiger Arzt zugezogen werden. Rühren die Skrupel aus Ingestionen des bösen Feindes her, so sind dagegen besonders wirksam inbrünstiges Gebet und die Gnadenmittel der Kirche. Sind endlich die Skrupel auf unmittelbare göttliche Fügungen zurückzuführen, so sind als Heilmittel dagegen geduldige Ertragung, Demuth und Vertrauen zu empfehlen. In allen Fällen aber ist der Skrupulant vor Allem in einem lebendigen Glauben zu bestärken, vor dessen Lichte eine Menge Bedenklichkeiten wie leere Schatten dahinschwinden werden. Desgleichen muß er, weil unfähig sich selbst zu leiten, in Allem sich einem weisen Seelenführer unbedingt unterwerfen und in dessen

Entscheidungen und Aussprüchen die Stimme Gottes selbst verehren.

b. Man unterscheidet ferner das zuverlässige (conscientia certa), und das zweifelhafte oder schwankende Gewissen (conscientia dubia). Zuverlässig wird das Gewissen genannt, wenn sein Ausspruch ganz bestimmt lautet: das sollst oder darfst du thun, oder das sollst und darfst du nicht thun; zweifelhaft wird es genannt, wenn es in seinem Urtheile, ob etwas geschehen solle oder dürfe, oder ob es nicht geschehen solle oder dürfe, hin- und herschwankt. In Betreff des zweifelhaften Gewissens gilt der Grundsatz: suche, ehe du handelst, durch eignes frommes Nachdenken, oder durch Zuziehung eines weisen und gewissenhaften Seelenführers das zweifelhafte Gewissen in ein zuverlässiges zu verwandeln; wenn aber die Handlung nicht so lange Aufschub leidet, so wähle den sicheren Theil (pars tutior eligenda est), d. h. zweifelst du, ob die Handlung verboten ist, so unterlasse sie; zweifelst du, ob sie geboten ist, so vollbringe sie.

Eine besondere Art des schwankenden oder zweifelhaften Gewissens ist die sogenannte Collision der Pflichten, d. h. ein derartiges Zusammentreffen zweier oder mehrerer Pflichten, daß die Erfüllung der einen die Erfüllung der anderen ausschließt. Denn da der Grund aller Pflichten der göttliche Wille ist, dieser sich aber immer selbst gleich ist, so kann eine solche Collision der Pflichten nicht wirklich, sondern nur scheinbar sein, d. h. nur in der Vorstellung des handelnden Subjekts beruhen, welches sich einbildet, zu gleicher Zeit zu zwei oder mehreren sich einander ausschließenden Dingen verpflichtet zu sein. Alle Pflichten-Collisionsfälle lassen sich nach folgenden Regeln entscheiden:

1. Die negative Pflicht oder das Verbot geht der affirmativen Pflicht oder dem Gebote vor;
2. die natürliche Pflicht geht vor der positiven;
3. die Rechtspflicht geht vor der Liebespflicht;
4. die wichtigere Pflicht geht vor der minder wichtigen.

c. Die dritte Vollkommenheit des Gewissens ist die Wachsamkeit; wachsam aber heißt das Gewissen, wenn es in den einzelnen Fällen, wo gehandelt werden soll, sich wirklich vernehmen läßt; im umgekehrten Falle heißt es schlafend. Mit der Wachsamkeit nahe verwandt ist die Zartheit des Gewissens; dasjenige Gewissen aber heißt ein zartes, das sich selbst bei solchen Handlungen vernehmen läßt, die von einer scheinbar unter-

geordneten sittlichen Bedeutung sind. Das Gegentheil eines zarten Gewissens ist das stumpfe.

§. 120.

Das nachfolgende Gewissen.

1. Nach vollbrachter Handlung verhält sich das Gewissen richtend und das Gericht vollstreckend, indem es die gute Handlung mit seinem Beifalle belohnt — das gute oder rechtfertigende Gewissen (conscientia bene facti) — und die böse Handlung mit dem Fluche der Verdammung belegt — das böse Gewissen (conscientia male facti).

2. Oft läßt sich das Gewissen über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung nach derselben anders vernehmen, als vor derselben. Vor der That erscheint oft die unerlaubte Handlung der Phantasie mit verführerischem Reize geschmückt, wodurch das Urtheil des Gewissens leicht verwirrt wird; erst nach der That zeigt sich oft das Böse in seiner wahren Gestalt, oder vielmehr, „es hängt sich wie ein grausamer Geier an das Herz des Sünders, um es durch die empfindlichsten Bisse zu zerfleischen.“ Daß das nachfolgende Gewissen seine Stimme bald stärker bald schwächer zu erkennen gibt, lehrt die Erfahrung. Der schlimmste moralische Zustand ist, wenn es nach bösen Handlungen gänzlich schweigt (das abgestumpfte Gewissen); die heiligen Väter bezeichnen ihn als die härteste Strafe, womit Gott den Sünder auf Erden bestraft. Doch kann auch das eingeschläferte Gewissen früher oder später wieder aufgeweckt werden, wie dieses oft im Anblicke des Todes und des nahenden göttlichen Gerichts geschieht. Aber freilich erwacht es dann oft auch nur, um den Sünder in den Abgrund der Verzweiflung zu stürzen.

3. Die Freiheit.

§. 121.

Begriff der Freiheit.

Das Gewissen bindet den Menschen in den einzelnen Fällen an den göttlichen Willen und fordert von ihm die Vollziehung desselben. Das Vermögen, uns für Dasjenige, was das Gewissen von uns fordert, wirklich zu entscheiden, besitzen wir in der Freiheit.

1. Die Freiheit braucht man mitunter gleichbedeutend mit Willen; in diesem Sinne wird dem Menschen die Freiheit von

Allen zuerkannt; Alle sind darüber mit einander einverstanden, daß der Mensch etwas begehren oder erstreben kann und der Wille ist ja selbst nichts anders, als das Vermögen, irgend etwas nach vorgängiger Erkenntniß zu begehren oder zu erstreben.

Mit der Freiheit in diesem Sinne besteht aber noch die Nothwendigkeit (necessitas). Wir wollen z. B. alle glücklich sein, und können das Gegentheil nicht wollen, wir wollen dieses zwar ohne allen äußeren Zwang, aber wir werden durch unsere eigene Natur dazu gedrängt, glücklich sein zu wollen, oder wir wollen nothwendig glücklich sein.

2. Unter der Freiheit im eigentlichen Sinne aber versteht man nicht nur die Freiheit vom äußeren Zwange (libertas a coactione), sondern auch die Freiheit von der innern Nöthigung (libertas a necessitate) oder das sogenannte Wahlvermögen (liberum arbitrium), d. i. das Vermögen, sich zu einem von zwei oder mehreren einander entgegengesetzten Dingen durch freie Wahl selbst zu bestimmen, eins zu ergreifen, zu verwirklichen und das andere zurückzuweisen.

Halten wir diese wesentliche Bestimmung des Begriffs Freiheit noch einen Augenblick fest, um die unberechtigten oder unwesentlichen Bestimmungen auszuschließen.

a. Kein wesentliches Merkmal des Begriffes Freiheit im eigentlichen Sinne ist das Vermögen zu sündigen. Denn Gott besitzt die ganze Wesenheit des freien Wahlvermögens, und doch besitzt er nicht das Vermögen zu sündigen; dasselbe gilt von den in der Prüfung bewährten Engeln und von den Heiligen im Himmel.

Das Vermögen zu sündigen ist unserer Freiheit nur eigen in unserm gegenwärtigen Prüfungszustande [1]).

b. Eben so wenig gehört es als wesentliches Merkmal zum Begriffe Freiheit, etwas erst nach vorgängiger Ueberlegung zu wollen oder jetzt etwas zu wollen und später es nicht zu wollen — denn Gott braucht nicht zu überlegen und er ändert sich auch in seinem Wollen nicht, und doch ist er vollkommen frei.

3. In unserm gegenwärtigen Prüfungszustande ist zum Verdienen und Mißverdienen (ad merendum et demerendum) die Freiheit im eigentlichen Sinne (die libertas a coactione et a ne-

1) Nach Augustinus besteht die höchste Freiheit gerade darin, daß man nicht sündigen könne; vergl. de corrept. et grat. c. 11.: «Prima libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare.»

cessitate) erforderlich; die entgegengesetzte Lehre ist von der Kirche verdammt worden [1]) und ist der Natur der Sache nach verdammlich. Denn offenbar ist nur Derjenige des Lobes und des Lohnes würdig, der etwas Gutes ausgeführt hat, das er auch hätte unausgeführt lassen können, und nur Derjenige verdient Tadel und Bestrafung, der das Böse, das er gethan hat, auch vermeiden konnte.

Hieraus erhellt die Wichtigkeit der Frage, ob dem Menschen auch die Freiheit im eigentlichen Sinne wirklich zukomme.

§. 122.

Realität der Freiheit.

Der Mensch ist auch im gefallenen Zustande noch wirklich im Besitze der Freiheit im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Kirche hat sich hierüber klar und entschieden ausgesprochen. Die heilige Synode von Trient lehrt nämlich, daß die Freiheit (liberum arbitrium) im gefallenen Menschen zwar geschwächt, aber keineswegs vernichtet sei und belegt die entgegengesetzte Behauptung mit dem Anathem [2]).

Diese kirchliche Lehre findet sich auch in der heiligen Schrift klar ausgesprochen. So redet Moses die Israeliten folgendermaßen an: „Zu Zeugen rufe ich heute Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt Leben und Tod, Segen und Fluch. So wähle denn das Leben, auf daß du lebest du und dein Same, und den Herrn deinen Gott liebest und seiner Stimme gehorchest und ihm anhangest [3])." Besäße der Mensch nicht das Wahlvermögen, so wäre eine solche Ermahnung ganz nutz- und zwecklos. Ebenso heißt es im Buche Ecclesiastikus: „Gott hat vom Anfang den Menschen geschaffen und ihm die freie Wahl gelassen. Er gab dazu seine Gebote und Gesetze. Willst du seine Gebote halten und immer gläubig sein nach seinem Wohlgefallen, so wirst du auch bewahrt. Er hat dir Feuer und Wasser vorgesetzt, strecke deine Hand aus nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor

1) Unter den condemnirten Sätzen des Jansenismus lautete der dritte: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

2) Sess. VI. c. 1.: «Tametsi in eis (lapsis) liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum;» und can. 5.: «Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit... anath. sit.»

3) 5 Mos. 30, 19.

sich Leben und Tod; was er will, wird ihm gegeben werden [1]." Auch alle Aufforderungen der heiligen Schrift, daß wir das göttliche Gesetz erfüllen sollen, alle Verheißungen und Drohungen derselben sind ebenso viele thatsächliche Zeugnisse für die Realität der Freiheit.

Endlich bezeugt einem Jeden auch sein eigenes unmittelbares Bewußtsein, daß er frei ist und zwar so entschieden, daß alle Widersprüche gegen die Realität der Freiheit die praktische Ueberzeugung davon in der That noch bei keinem Menschen haben erschüttern können. Denn Alle überlegen, Alle unterscheiden zwischen dem, was in ihre Macht gelegt und demjenigen, was nicht in ihrer Gewalt steht, Alle haben schon Entschlüsse gefaßt: alles Handlungen, welche das unmittelbare Bewußtsein der Freiheit voraussetzen.

§. 123.

Die Freiheit als Zustand betrachtet.

Wir haben bis jetzt die Freiheit nur als Vermögen betrachtet; die heilige Schrift und die Väter bedienen sich aber auch des Wortes Freiheit, um damit einen Zustand zu bezeichnen. Die Freiheit, als Zustand betrachtet, ist nichts Anderes, als die durch den rechten Freiheitsgebrauch errungene Unabhängigkeit von der Macht des Bösen oder die errungene Willensentschiedenheit für das Gute. Die Freiheit wird in diesem Sinne auch genannt die höhere, die moralische, die christliche Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes, alles Ausdrücke, deren Erklärung im Vorgesagten schon eingeschlossen ist. Der directe Gegensatz gegen die Freiheit in diesem Sinne ist die Knechtschaft der Sünde, mit der jedoch die Freiheit als Wahlvermögen noch bestehen bleibt, indem ja sonst der Knecht der Sünde nicht aufgefordert werden könnte, die Ketten seiner Sklaverei zu zerbrechen und in den Zustand der Freiheit sich zu erheben. Auf die so verstandene Freiheit und ihren Gegensatz beziehen sich die Worte des Heilandes: „Die Wahrheit wird euch frei machen... Wahrlich, wahrlich sag' ich euch, Derjenige, welcher Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde. Der Knecht aber bleibt nicht ewig im Hause, der Sohn aber bleibt ewig. Wenn euch nun der Sohn frei macht, so werdet ihr wahrhaft frei sein [2]."

Anmerkung. Die Freiheit als Vermögen wird auch Naturfreiheit (libertas naturae); die Freiheit als Zustand auch Frei-

1) K. 15, 14.
2) Joh. 8, 32 ff.

heit der Gnade (libertas gratiae) genannt, und von der einen und andern wird noch unterschieden die Freiheit der Glorie (libertas gloriae), d. i. die Freiheit der Seligen im Himmel, welche mit der Freiheit von der Sünde zugleich Freiheit von den Mühseligkeiten dieses Lebens ist.

§. 124.

Folgerungen aus der Lehre von der Freiheit zur Bestimmung der Imputabilität der menschlichen Handlungen.

Diejenigen Handlungen, die der Mensch als freies Wesen wirkt, heißen moralische Handlungen und werden ihm imputirt oder zugerechnet entweder zum Verdienst oder zum Mißverdienst.

Als Regeln für die Imputation (d. i. das Urtheil, wodurch Jemand für den freien Urheber einer Handlung und ihrer Folgen erklärt wird) lassen sich folgende Grundsätze aufstellen:

1. Diejenige Handlung, aber auch nur diejenige ist imputabel zum Verdienst oder zum Mißverdienst, welche von der Freiheit, als ihrer Ursache, ausgegangen ist; Handlungen, die weder unmittelbar noch mittelbar freiwillig sind (mittelbar freiwillig sind Handlungen, die, wenn sie auch actuell unfreiwillig sind, doch durch den früheren Freiheitsgebrauch vorbereitet wurden z. B. Handlungen des Trunkenen), sind nicht imputabel weder zum Verdienst noch zum Mißverdienst.

2. Je geringer der Einfluß der Freiheit auf eine Handlung oder je weniger sie freiwillig ist, desto weniger ist sie zuzurechnen, entweder zum Verdienst oder zum Mißverdienst.

Eine schlechte Handlung ist somit um so weniger zuzurechnen, je mehr und je größere Hindernisse der Wille zu überwinden hat, um sie nicht zu begehen. Der Heiland rechnet z. B. dem Pilatus die Mitwirkung zu seiner Hinrichtung weniger an, als Denjenigen, welche ihn dem Pilatus überliefert hatten und mit Ungestüm seine Verurtheilung forderten [1]).

Und der Verrath des Judas und die Verläugnung des Petrus, wie sehr verschieden sind nicht diese Handlungen in Absicht auf ihre Imputabilität? Jener geschah mit vollem Freiheitsgebrauche, mit Ruhe, Vorbedacht und kalter Ueberlegung, diese im Andrange heftiger Gemüthsbewegungen, in Verwirrung des Geistes, aus Furcht und Angst.

---

1) Joh. 19, 11.

Eine gute Handlung ist imgleichen um so weniger zuzurechnen, je geringer die Kraft war, die der Wille zu ihrer Vollbringung aufzubieten hatte, und je geringer sowohl die äußeren Hindernisse als die inneren Versuchungen waren, die zu ihrer Vollbringung überwunden werden mußten.

3. Je größer der Einfluß der Freiheit auf die Handlung ist, desto mehr ist sie imputabel entweder zum Verdienst oder zum Mißverdienste.

Eine schlechte Handlung ist mithin um so mehr zuzurechnen, je klarer und vollständiger die Erkenntniß der Pflicht und ihrer Wichtigkeit, je geringer die Versuchung, je stärker die natürlichen und übernatürlichen Antriebe zu einem entgegengesetzten Handeln waren; und eine moralisch gute Handlung ist um so mehr zuzurechnen, je größer die äußern und innern Hindernisse, je verführerischer namentlich das Beispiel von außen, je anlockender die äußere Gelegenheit, je andringender und stärker die innern Versuchungen zur Untreue waren.

Zweite Unterabtheilung.

Die Lehre vom sittlich Guten und dessen Gegensatze, dem sittlich Bösen im Allgemeinen.

Uebergang.

Wir haben erkannt, daß Gott seinen Willen dem Menschen als Gesetz geoffenbart hat und wir haben ferner erkannt, daß der Mensch die Vermögen besitzt, den göttlichen Willen im Allgemeinen und im Besondern zu erkennen und denselben auch zu verwirklichen, und daß er somit ein moralisches Wesen ist.

Es erübrigt uns nun noch die Aufgabe, das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen selbst genauer zu bestimmen.

Zu diesem Behufe werden wir zuvörderst von den Kriterien des sittlich Guten und des sittlich Bösen überhaupt handeln und dann das sittlich Gute und das sittlich Böse selbst in Betracht ziehen.

I. Die Kriterien des sittlich Guten und des sittlich Bösen.

§. 125.

Solcher allgemeinen Kriterien des sittlich Guten und des sittlich Bösen gibt es drei: das Object, die Umstände und der Zweck der Handlung.

1. Das **Object** gibt bei der Unterscheidung sittlicher Handlungen den ersten Ausschlag. Freilich gibt es auch indifferente Objecte (Essen, Trinken, Spazierengehen u. dgl.); aber in der Regel haben die Objecte der Handlungen gleich von vornherein einen bestimmten moralischen Charakter und sind entweder von Gott geboten und an sich gut (Beten, Almosengeben, Fasten) oder von Gott verboten und an sich schlecht (Lügen, Stehlen, Ehrabschneiden). Eine Handlung, die, abgesehen von ihrem Zwecke, ihrem Objecte nach gut ist, heißt **materiell** gut; eine Handlung, die, abgesehen von ihrem Zwecke, ihrem Objecte nach schlecht ist, heißt **materiell** schlecht.

Eine Handlung, die materiell schlecht ist, kann nie **formell** gut sein, wogegen umgekehrt eine Handlung, die materiell gut ist, **formell** schlecht sein kann. Eine Handlung endlich, die ihrem Objecte nach indifferent ist, kann je nach der Güte oder Schlechtigkeit ihrer Umstände und ihres Zweckes sowohl formell gut als formell schlecht sein.

2. **Umstände** (circumstantiae) sind gewisse accidentelle Bestimmungen entweder des Objects der Handlung oder der Person des Handelnden, welche zugleich auf die Moralität der Handlung von Einfluß sind. Solcher Umstände werden in der Regel sieben aufgeführt, die in folgendem Verse zusammengestellt sind:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis bezeichnet Stand oder Charakter des Handelnden (ob er z. B. verehlicht oder unverehlicht, Priester oder Laie, Vorgesetzter oder Untergebener ist).

Quid bezeichnet 1. die Qualität oder Quantität des Objects (ob z. B. das gestohlene Gut profanes oder Kirchengut, ob es von geringem oder großem Werthe); 2. die näheren persönlichen Verhältnisse des durch die Handlung betroffenen Dritten (ob z. B. Derjenige, den ich bestehle, arm, oder reich; ob es meine eigenen Eltern sind, die ich mißhandle; ob es ein Geistlicher, den ich verwunde u. s. w.)

Ubi bezeichnet die accidentelle und auf die Moralität einwirkende Beschaffenheit des Orts, wo die Handlung geschieht (ob sie z. B. geschieht an einem heiligen oder an einem profanen Orte).

Quibus auxiliis bezeichnet die Mittel und Werkzeuge, deren ich mich bei Ausführung einer Handlung bediene (ob ich z. B. einen Mord, einen Diebstahl in eigener Person oder mit Hülfe Anderer ausführe).

Cur bezeichnet den äußeren Zweck der Handlung.

Quomodo die accidentelle und auf die Moralität einwirkende Art und Weise, wie die Handlung geschieht (ob sie z. B. geschieht aus Leichtsinn oder aus Bosheit, mit halber oder völliger Einwilligung u. dgl.).

Quando bezeichnet endlich den auf die Moralität der Handlung einwirkenden Zeitumstand.

Nach der Verschiedenheit der Art und Weise, wie die Umstände auf die Moralität der Handlungen einwirken, theilt man sie ein in solche, welche den Grad der Moralität einfach vermehren oder vermindern (circumstantiae gradum moralitatis mutantes, circumstantiae aggravantes vel minuentes), und in solche, welche auch die Art der Moraliät verändern (circumstantiae *speciem* moralitatis mutantes), eine Unterscheidung, die insofern wichtig ist, als nach der Erklärung der heiligen Synode von Trient die Umstände, welche die Art der Sünden ändern, in das sacramentale Sündenbekenntniß ausdrücklich aufzunehmen sind [1]).

3. Der Zweck der Handlung (finis operantis) ist zwar schon so eben als Umstand aufgeführt worden, er kommt aber hier deßhalb noch insbesondere in Betracht, weil er die Handlung nicht bloß äußerlich umgibt und begleitet, sondern weil er sie auch innerlich beseelt und leitet; auch liegt der Zweck immer in der Gewalt der Handelnden, während die Umstände in der Regel in und mit dem Gegenstande selbst gegeben sind.

Der vollkommenste Zweck unserer Handlungen ist die Ehre Gottes. „Ihr möget essen oder trinken," sagt der Apostel, „oder sonst etwas thun, thut Alles zur Ehre Gottes [2])." Der diesem letzten Zwecke untergeordnete Zweck ist unsere eigene oder unserer Mitmenschen Wohlfahrt. Der erstere Zweck entspricht dem Motiv der Liebe, der letztere entspricht dem Motiv der Furcht und der Hoffnung.

II. Vom sittlich Guten.

Das sittlich Gute kann aufgefaßt werden als vorübergehende Handlung und als beharrlicher Zustand.

§. 126.

1. Die sittlich gute Handlung.

1. Zu einer sittlich guten Handlung wird erfordert, daß sie ihrem Objekte, ihren Umständen und ihrem Zwecke nach gut sei (bonum causatur ex *integra* causa, malum ex quovis defectu).

2. Die sittlich guten Handlungen sind entweder pflichtmäßig gute oder gerathene gute Handlungen, je nachdem der göttliche Wille, dem sie entsprechen, sich in der Form eines streng verbindenden Gebotes oder in der Form eines Rathes ankündigt.

3. Die sittlich guten Handlungen lassen sich ferner eintheilen in natürlich gute und in übernatürlich gute Handlungen.

1) Sess. XIV. de poenit. cap. 5. can. 7.

2) 1 Kor. 10, 31; Koloss. 3, 17.

je nachdem sie aus einem natürlichen oder aus einem übernatürlichen Princip entspringen. Das übernatürliche Princip der sittlich guten Handlungen aber ist der Glaube, die Grundlage aller übernatürlichen Beweggründe, der übernatürlichen Liebe, Hoffnung und Furcht.

4. Die natürlich guten Handlungen sind vor Gott nicht verdienstlich oder einer übernatürlichen Belohnung würdig, indem das Natürliche zum Uebernatürlichen in einem irrationalen Verhältniß stehet.

5. Nur solche sittlich gute Handlungen, welche der Mensch im Stande der heiligmachenden Gnade wirkt, sind verdienstlich vor Gott; sie verlieren aber ihren höheren Werth wieder, sobald dieser Gnadenzustand aufgehoben wird. Daher lassen sich sämmtliche sittlich gute Handlungen in Absicht auf Verdienstlichkeit in drei Klassen eintheilen: a. todte Werke (opera mortua), d. h. solche, die im Stande der Ungnade, b. lebendige Werke (opera viva), d. h. solche, die im Stande der Gnade und c. getödtete Werke (opera mortifica), d. h. solche, die zwar im Stande der Gnade gewirkt worden, aber durch Aufhebung dieses Standes ihres höheren Werthes wieder beraubt worden sind.

6. Auch die wirklich verdienstlichen guten Handlungen sind sich an Werth nicht gleich, sondern haben einen höheren oder geringeren Grad sittlicher Güte und Verdienstlichkeit je nach dem höheren oder geringeren Grade der aufgebotenen Freiheit und der Lauterkeit der Intention.

2. Die beharrlich gute Gesinnung.

Der Mensch soll nicht nur in einzelnen vorkommenden Fällen gut handeln, sondern er soll auch gut sein; die Güte soll in ihm habituell herrschend werden, denn nur dadurch wird er Gott ähnlich, dem allezeit und ewig Guten, und Gott ähnlich werden und durch Gottähnlichkeit Gott zu verherrlichen, ist unsere höchste Bestimmung. Die beharrlich gute Gesinnung aber wird Tugend genannt.

§. 127.

Begriff und Eintheilung der Tugend.

1. Tugend bezeichnet seiner Wortbedeutung nach und im weitesten Sinne die Tauglichkeit eines Wesens zu seiner Bestimmung. In diesem weitesten Sinne wendet man das Wort auch auf nicht sittliche Wesen an und spricht z. B. von Tugenden der Pflanzen, Thiere u. dgl. Die engere und eigentliche Bedeutung des Wortes aber ist eine sittliche.

Es fragt sich nun, was ist Tugend in dieser engeren sittlichen Bedeutung des Wortes? Die Antworten auf diese Fragen aber lauten sehr verschieden nach Maßgabe der verschiedenen Ansichten, die man von der höchsten Bestimmung des Menschen aufstellt; denn offenbar steht die Auffassung der höchsten Bestimmung des Menschen mit der Auffassung des Wesens der Tugend in enger Verbindung. Demgemäß wird Epikur den Begriff der Tugend anders bestimmen, als Zeno, und die christliche Sittenlehre wird ihn wieder anders bestimmen, als beide. Nach der Lehre des Christenthums besteht die höchste Bestimmung des Menschen in der Aehnlichwerdung und Vereinigung mit Gott.

Die beharrlich gute Gesinnung oder die Tugend des Menschen besteht somit in dem standhaften ernsten Streben, Gott ähnlich zu werden oder die Lebensgemeinschaft mit Gott zu erhalten und zu vervollkommnen. Ein solches Streben wird aber hienieden immer auf Widerstand und Hindernisse stoßen bei Welt, Fleisch und Satan, und es kann somit nur in Form des Kampfes auftreten. Tugend, die nicht mehr zu kämpfen hätte, wäre Heiligkeit.

2. Die Tugend ist ihrem Wesen nach einfach und immer sich selbst gleich, denn sie ist, wie eben gesagt worden, nichts anders, als das standhafte und ernste Streben, Gott ähnlich zu werden oder die Lebensgemeinschaft mit Gott zu erhalten und zu vervollkommnen. Wer dieses Eine Streben besitzt, besitzt alle Tugenden, weil alle jenes Eine Streben entweder bedingen oder davon bedingt werden; und umgekehrt, wer dieses Eine Streben nicht besitzt, besitzt keine einzige Tugend, weil jede einzelne Tugend nur dadurch Tugend ist, daß sich dieses Eine Streben in ihr wiederfindet. Dieses ist auch die Lehre der heiligen Väter. Die Tugenden, sagen sie, sind alle nur Blumen Eines Kranzes, nur Zweige Eines Baumes und alle werden zusammengehalten durch ein einziges unauflösliches Band [1]).

3. Als ein Mannichfaltiges und Verschiedenes offenbart sich aber die Tugend in ihrer äußeren Erscheinung und Darstellung. Denn verschieden sind die Objekte, denen wir unsere sittliche Thätigkeit zuwenden, verschieden die Verhältnisse und Beziehungen, in denen wir uns als tugendhaft zu bewähren haben. An diesen verschiedenen Objekten, in diesen verschiedenen Verhältnissen und Beziehungen des Lebens zeigt sich die Tugend, wo sie vorhanden, wenn auch ihrem Wesen nach als dieselbe, doch

1) Vergl. *August.* de trinit. l. 6. c. 9.

ihrer Art nach als verschieden. Hierauf beruht die specifische Unterscheidung der Tugenden und die verschiedenen Eintheilungen derselben, unter denen die wichtigste die Eintheilung in die theologischen und moralischen Tugenden ist.

4. Auch dem Grade nach kann die Tugend verschieden sein; sie kann in dem Einen größer als im Andern, und sie kann in einem und demselben Menschen bald größer, bald geringer sein. Denn die Tugend besteht in einem standhaften und ernsten guten Streben; dieses aber kann dem Grade seiner Energie nach verschieden sein.

§. 128.

Werth und Herrlichkeit der Tugend.

Die Tugend ist um ihrer selbst willen schätzens- und liebenswerth und allen andern Besitzthümern des Menschen unendlich vorzuziehen. Wenn jedes Gut der Welt zweideutig ist und ebensowohl gebraucht, als mißbraucht werden kann: so ist sie allein und einzig gut und kann nie mißbraucht werden; wenn jedes Gut der Welt unzuverlässig ist und sich seinem Besitzer leicht und schnell entzieht: so ist sie allein jener Schatz, den der Dieb nicht stehlen und die Motte nicht zernagen kann; wenn endlich die übrigen Güter dieser Welt mehr reizen, als befriedigen, und alle zusammen die Leere unseres Herzens nicht ausfüllen: so gibt sie allein selige Ruhe. Denn Gott hat das menschliche Herz für sich geschaffen und es gibt daher keine wahre Seligkeit, als die Gottseligkeit; die Gottseligkeit aber fließt aus der Gottinnigkeit, welche mit der christlichen Tugend ein und dasselbe ist.

III. Vom sittlich Bösen oder der Sünde.

Das sittlich Böse kann, wie das sittlich Gute, entweder als vorübergehende Handlung (die actuelle Sünde) oder als bleibender Zustand (die habituelle Sünde) betrachtet werden.

1. Die actuelle Sünde

§. 129.

Begriff der Sünde.

Die Sünde ist eine Abweichung vom göttlichen Gesetze oder eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes. So faßt die heilige Schrift selbst den Begriff der Sünde auf, denn sie braucht Sünde und Uebertretung (παράβασις), Sünde und Gesetzwidrigkeit (ἀνομία) als gleichbedeutende Ausdrücke[1].

---

1) Röm. 4, 15; 1 Joh. 3, 4.

Ebenso auch die heiligen Väter[1]). Uebrigens versteht es sich nach dem oben Gesagten von selbst, daß die Uebertretung des Gesetzes **freiwillig** sein müsse, entweder unmittelbar oder mittelbar (ursächlich) freiwillig. Denn die Sünde besteht nur im Willen und durch den Willen; sie ist, wie Augustinus sagt, so sehr ein freigewolltes Uebel, daß sie gar keine Sünde ist, wenn sie nicht freigewollt ist. Die verkehrten Regungen der Sinnlichkeit, denen der Wille nicht zustimmt, sind wohl Versuchungen zur Sünde, aber nicht Sünde selbst, und wenn sie in der heiligen Schrift mitunter Sünde genannt werden, so ist diese Benennung, wie die Kirche erklärt, nur eine uneigentliche und nur deßhalb gewählt, weil die verkehrte Sinnlichkeit aus der Sünde stammt und zur Sünde wieder hinneigt.

Als Abweichung vom Gesetze Gottes ist die Sünde Abweichung von Gott selbst, Abwendung, Abkehr des Willens von Gott (aversio a Deo). Wendet sich aber der Mensch von Gott ab, so wendet er sich auf ungeordnete Weise zur Kreatur hin, denn er ist so geschaffen, daß er entweder Gott oder das Außergöttliche begehren, erstreben oder lieben muß. Zur Kreatur sich hinwenden heißt aber zu sich selbst sich hinwenden, die Kreatur unordentlich lieben heißt sich selbst unordentlich lieben, denn im letzten Grunde ist es immer das eigene Selbst, welches der Mensch liebt, wenn er die Kreatur liebt: sein eigener Genuß, seine eigene Ehre, sein eigener Besitz. Unordentliche Selbstliebe aber ist **Selbstsucht**. Jeder Sünde liegt mithin **Selbstsucht** zu Grunde.

Aus diesen Bestimmungen erhellt

1. daß eine jede Sünde ein Akt des Ungehorsams gegen Gott ist; denn da Gott unser höchster Herr und Gesetzgeber ist, so folgt, daß wir seinem Willen den unsrigen unterwerfen müssen. Dem Willen Dessen, dem man sich unterwerfen soll, sich nicht unterwerfen, ist aber **Ungehorsam**.

2. Eine jede Sünde ist eine **Beleidigung** Gottes (offensa Dei), denn indem man sündigt, zieht man die Kreatur Gott vor, man vernichtet damit faktisch Gottes höchste Oberherrlichkeit oder schmälert die ihm gebührende Ehre, und dieß eben bezeichnet man durch das Wort Beleidigung.

3. Durch jede Sünde zieht man sich **Schuld** und **Strafe** zu. Die Schuld ist der Gegensatz von Huld; indem ich nämlich

1) Eine solche Definition gibt z. B. **Ambrosius**, wenn er sagt: quid est peccatum, nisi praevaricatio legis divinae et coelestium inobedientia praeceptorum (libr. de Parad. c. 8.)

Dasjenige nicht will, was Gott will, mache ich mich der Huld Gottes entweder ganz unwürdig oder doch weniger würdig und darin eben besteht die Schuld der Sünde. Die Strafe aber ist die nothwendige Folge der Verletzung der göttlichen Ordnung; indem es, wie der heilige Thomas bemerkt, recht und billig ist, daß Derjenige, der gegen eine Ordnung sich erhebt, von dieser Ordnung selbst gleichsam ergriffen und niedergedrückt werde, damit so die Verletzung derselben wieder gesühnt werde.

§. 130.

Die Verabscheuungswürdigkeit der Sünde.

Aus dem eben Gesagten erhellt, wie sehr die Sünde der Verabscheuung würdig ist. Sie ist das einzige Wesen oder vielmehr Unwesen, das Gott widerspricht, das gegen Gott sich erhebt, sich auflehnt und empört. Und da Gott das höchste und einzige Gut ist, so ist die Sünde das höchste und einzige Uebel. Alles Andere, was man Uebel nennt, kann die Quelle irgend eines Guten werden; aber die Sünde ist ein Uebel an sich und die Ursache aller andern Uebel, die es gibt. Die Sünde ist daher mehr zu hassen, als alle andern Uebel zusammen.

Ganz besonders aber zeigt sich die ganze Größe ihrer Verabscheuungswürdigkeit in dem Kreuzestode Jesu Christi, denn eines solchen Opfers bedurfte es, um für die Sünde Gott dem himmlischen Vater genugzuthun.

§. 131.

Eintheilungen der Sünde.

Die Sünden werden eingetheilt

1. nach ihrer Weise in innere (peccata cordis) und in äußere (peccata oris et operis). Die innere Sünde ist ihrem Verlaufe nach freiwillige Belustigung an der Vorstellung des Bösen (delectatio morosa), dann wirkliche freiwillige Begierde nach dem Bösen (desiderium pravum), welche entweder unwirksam ist, d. h. ohne den Entschluß zur Vollziehung der äußeren sündigen That oder wirksam, d. h. von diesem Entschlusse begleitet (decretum peccaminosum).

2. In Beziehung auf die Beschaffenheit des Gesetzes, welches durch die Sünde übertreten wird, ist die Sünde entweder Begehungs- (peccatum commissionis) oder Unterlassungssünde (peccatum omissionis). Die Begehungssünde ist die Uebertretung eines verbietenden, die Unterlassungssünde die

Nichtvollziehung eines gebietenden Gesetzes. Ihrer Natur nach ist die Begehungssünde schwerer, als die Unterlassungssünde, weil der Wille verkehrter ist, wenn er dem Gesetze positiv widerstrebt, als wenn er sich gleichsam nur ruhend oder passiv verhält.

3. In Beziehung auf die Verschiedenheit der Personen, gegen die ich sündigen kann, theilt man die Sünden ein in Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Im Grunde sind zwar alle Sünden Sünden gegen Gott, doch werden hier darunter jene verstanden, welche unmittelbar der Ehre Gottes zuwider sind — die Gegensätze der drei göttlichen Tugenden und der christlichen Gottesverehrung. Die Sünden gegen Gott gelten in der Regel für schwerer.

4. Nach dem Subjecte ihrer Ausführung theilt man die Sünden in eigene und in fremde. Nach dem Grundsatze: quod quis per alium facit, id per se fecisse censendus est werden mir nämlich die Sünden Anderer zugerechnet, wenn ich auf irgend eine Weise zu denselben mitgewirkt habe. Man kann aber zu den Sünden Anderer mitwirken: durch Befehl, Rath, Einstimmung, Lob, Schutz, Theilnahme, Stillschweigen, Nichthindern, Verheimlichen. Diese verschiedenen Weisen der Mitwirkung zur Sünde Anderer sind in folgenden zwei Versen zusammengestellt:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Zugerechnet werden mir diese fremden Sünden nach dem höheren oder geringeren Grade, in dem ich mich an denselben betheiligt habe. Eine positive Mitwirkung (durch Rath, Befehl u. s. w.) wird mir mehr zugerechnet, als eine negative (durch Verschweigen, Verheimlichen u. s. w.), und unter den verschiedenen Arten der positiven Mitwirkung wird mir diejenige wieder mehr zugerechnet, welche auf die Handlung des Andern einen größeren Einfluß ausübte.

5. Die praktisch wichtigste Unterscheidung der Sünden ist die Unterscheidung der Sünden in Tod- (peccata mortalia) und in läßliche Sünden (peccata venialia), worüber im folgenden §. noch besonders gehandelt werden soll.

§. 132.

Von den Tod- und läßlichen Sünden.

1. Die Unterscheidung der Sünden in Tod- und in läßliche Sünden stützt sich auf ausdrückliche kirchliche Lehrbestimmungen. Es erklärt nämlich die heilige Synode von Trient, daß von läß-

lichen Sünden selbst Gerechte nicht frei bleiben [1]), und sie lehrt ferner, daß man in der sacramentalen Beichte die Todsünden nothwendig beichten müsse, was in Absicht auf die läßlichen Sünden nicht nothwendig, sondern nur rathsam und nützlich sei [2]). Diese Unterscheidung ist auch begründet in der heiligen Schrift, wie in der mündlichen Ueberlieferung.

Abgesehen von den Stellen, wo die heilige Schrift einige Sünden mit Splittern, andere mit Balken, einige mit Mücken, andere mit Kameelen vergleicht; wo sie ferner gleichnißweise die Schuld von zehntausend Talenten der Schuld von zehn Denaren gegenüberstellt und verschiedene Sünden mit schwererem Strafgerichte bedroht [3]) — Stellen, welche wenigstens einen graduellen Unterschied der Sünden voraussetzen, — so unterscheidet sie auch zwischen solchen Sünden, mit denen der Stand der Gerechtigkeit bestehen und zwischen solchen, mit denen dieser Stand nicht bestehen kann. Auf der einen Seite nämlich erklärt sie, daß wir Alle in einerlei und vielfach sündigen, daß Keiner von uns sagen dürfe, er sei ohne Sünde [4]) und auf der andern Seite redet sie von Sünden, welche vom ewigen Leben ausschließen und zu ihrer Folge den Tod haben; sie redet von einer Sünde, die weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden könne, und selbst der Ausdruck Sünde zum Tod (peccatum ad mortem) ist ihr nicht fremd [5]). Wer kann zweifeln, daß unter den Sünden der ersteren Art die läßlichen, und daß unter den Sünden der letzteren Art die Todsünden gemeint sind?

Ebenso entschieden spricht für diese Unterscheidung die Tradition, unter andern die Zeugnisse des Chrysostomus [6]), Augustinus [7]) und Hieronymus [8]).

2. Todsünde wird diejenige Sünde genannt, mit der das Leben der Seele nicht bestehen kann; läßlich dagegen heißt diejenige, mit der das Leben der Seele bestehen kann.

---

1) Sess. VI. de justific. cap. 11.

2) Sess. XIV. de poenit. cap. 5.

3) Matth. 7, 3; 23, 24; 18, 23 ff.; Luk. 16, 10; Matth. 11, 22—24; 12, 32; 18, 6.

4) Jakob. 3, 2; 1 Joh. 1, 8; Sprüch. 20, 9.

5) 1 Korinth. 6, 9; Galat. 5, 21; Röm. 6, 21; Matth. 12, 32; Hebr. 10, 26. 27; 1 Joh. 5, 16. 17.

6) Vergl. Homil. 24. in Matth.

7) Vergl. Lib. de natur. et grat. cap. 38.

8) Vergl. Lib. 2. adv. Pelag. u. a.

Schwerer ist es, zu bestimmen, welche Sünden in concreto als Tod- und welche als läßliche anzusehen seien. In der Regel fordert man zu einer Todsünde Wichtigkeit der Materie, d. i. des Gesetzes, welches übertreten wird, und volle Erkenntniß und Freiheit; fehlt eins von diesen Stücken, und ist entweder die Materie bei der Gesetzesübertretung eine geringe oder fehlt die klare Erkenntniß und die volle Einwilligung des Willens, so wird auf läßliche Sünde geschlossen. Sünden, bei denen die klare Erkenntniß fehlt, nennt man Unwissenheits- oder Unachtsamkeitssünden (peccata ignorantiae et inadvertentiae); Sünden, bei welchen die volle Einwilligung fehlt, nennt man Schwachheitssünden (peccata infirmitatis); ihnen entgegen stehen die Bosheitssünden (peccata malitiae). Ist das Gesetz ein schwer verbindendes, so darf in der Regel nicht auf Schwachheitssünde erkannt werden; müßten ja sonst alle Sünden, die nicht aus teuflischer Bosheit entspringen, für Schwachheitssünden erklärt werden, da alle diese in einem Erliegen des Willens ihren Grund haben. Faktisch hat die Kirche Uebertretungen wichtiger Gebote niemals als Schwachheitssünden gelten lassen; so wurde die Glaubensverläugnung zur Zeit der Christenverfolgungen immer als schweres Verbrechen behandelt.

3. Obwohl die läßlichen Sünden von den Todsünden wesentlich verschieden sind (daher auch der Satz der alten Morallehrer: peccata venialia utcunque multiplicentur non efficiunt peccatum mortale), so können sie doch leicht zu Todsünden disponiren, indem sie den Abscheu vor dem Bösen überhaupt mindern, die sinnlichen Neigungen verstärken und die sittliche Kraft schwächen; Gleichgültigkeit gegen läßliche Sünden kann deßhalb auch mit der Tugend nicht bestehen. Die heilige Schrift prägt uns auch vor läßlichen Sünden Abscheu ein, „wer im Kleinen treu ist," sagt der Heiland, „der ist es auch im Großen;" und die heiligen Väter lehren, daß man sich vor den leichten Sünden oft noch sorgfältiger in Acht zu nehmen habe, als vor den schweren. „Denn die Natur der Sache," sagt der heilige Chrysostomus, „bringt es mit sich, daß man diese verabscheut, jene aber, weil sie klein sind, machen träge, und weil man sie nicht achtet, so werden sie durch unsere Nachlässigkeit schnell aus kleineren die größten. Denn Niemand springt jählings zur größten Bosheit, er hat ja die einverleibte Schaam, die er plötzlich nicht vernichten kann, sondern die nach und nach aus Nachlässigkeit zu Grunde gehet[1])."

1) Homil. 87. in Matth.

4. Auch können die Todsünden wie die läßlichen wieder unter sich graduell von einander verschieden sein.

Einige Todsünden sind schwerer, als die andern, sei es, daß die Materie wichtiger oder daß der Wille verkehrter und boshafter ist, sei es, daß die Umstände die Sünde vergrößern.

Als besonders schwere Arten der Todsünde führt die heilige Schrift die himmelschreienden Sünden (peccata in coelum clamantia) auf, so genannt, weil sie, wie die heilige Schrift sich ausdrückt, um Rache zum Himmel schreien. Als solche werden in der heiligen Schrift vier aufgeführt, die im folgenden Distichon zusammengestellt sind:

Clamitat ad coelum vox sanguinem et Sodomorum,
Vox oppressorum. merces detenta laborum [1]).

§. 133.

Ursachen der Sünde.

1. Die Ansicht verschiedener Irrlehrer, daß Gott selbst die Sünde wirke oder dazu mitwirke, ist von der Kirche als eine gotteslästerliche Lehre verworfen worden. So gewiß Gott heilig ist, so gewiß kann er das Böse weder direct noch indirect wirken und es kann somit die Ursache der Sünde nur im freien Willen des Geschöpfes gelegen sein.

2. Veranlassende Ursachen der Sünde sind die Gelegenheit und die Versuchung.

a. Unter Gelegenheit zur Sünde versteht man das Zusammentreffen solcher äußeren Bedingungen und Umstände, wodurch der Mensch zur Sünde leicht verleitet werden kann. Man theilt sie gewöhnlich ein in die nächste (occasio proxima) und in die entfernte Gelegenheit (occasio remota). Unter der nächsten Gelegenheit versteht man diejenige, bei welcher wenig oder gar keine Hoffnung vorhanden ist, daß der Mensch der Sünde ausweichen werde. Jeder ist verpflichtet, die nächste Gelegenheit zur Sünde nach Möglichkeit zu vermeiden. Wer sich freiwillig in die Gelegenheit der Sünde begibt, sündigt.

b. Unter Versuchung (tentatio) versteht man die directe Anreizung unseres Willens zum Bösen. Sie kann ausgehen von unserer eigenen Natur, nämlich von unserer unordentlichen Sinnlichkeit (fomes peccati wird diese deßhalb von der Kirche genannt) oder sie kann von außen kommen — von der Welt und

1) Vergl. 1 Mos. 4, 10; 18, 20; 19, 13; 2 Mos. 3, 7; 22, 22; Jakob. 5, 5.

vom Teufel, daher unterscheidet man innere und äußere Versuchungen.

An sich sind die Versuchungen nicht sündhaft, sie werden es erst, wenn der Wille darauf eingeht (peccatum est non sentire sed consentire), und der Mensch kann mit der göttlichen Gnade jeder Versuchung widerstehen [1]). In diesem Leben ist der Mensch, wie Thomas von Kempis sagt, von den Versuchungen niemals frei; dieselben sind uns aber, wenn wir ihnen tapfer widerstehen, nicht nur nicht schädlich, sondern nützlich und heilsam, denn sie führen uns zu mehrerer Erkenntniß unserer selbst, spornen uns zu vermehrter Wachsamkeit, treiben uns zum Gebete an, läutern unsere Tugend und vermehren unsere Verdienste, denn „ohne Kampf," sagt der heilige Augustinus, „gibt es keinen Sieg und ohne Sieg keine Krone."

§. 134.

Schutzmittel vor der Sünde.

Zu den wirksamsten Schutzmitteln vor der Sünde werden von der heiligen Schrift und den heiligen Vätern insbesondere folgende gezählt:

1. Vermeidung der Gefahren und Gelegenheiten zur Sünde;
2. Betrachtung der vier letzten Dinge des Menschen;
3. öfteres Andenken an die göttliche Allgegenwart; an das bittere Leiden Jesu Christi und andere Thatsachen und Wahrheiten der christlichen Religion;
4. Gebet und Wachsamkeit;
5. öftere würdige Empfangung der heiligen Sacramente und der Gebrauch der andern Gnadenmittel;
6. kindliche Verehrung der Mutter Gottes und des heiligen Schutzengels;
7. eine stets nützliche Beschäftigung.

2. Die habituelle Sünde.

§. 135.

Begriff der habituellen Sünde.

Während die actuelle Sünde die vorübergehende Handlung der Abkehr von Gott ist, ist die habituelle Sünde der bleibende Zustand dieser Abkehr, der Zustand der Trennung oder der Losgerissenheit von Gott, das Beraubtsein der Lebensgemeinschaft mit

---

1) 1 Kor. 10, 12.

Gott; und während jene die vorübergehende Handlung der Hinwendung zur Kreatur oder zum eigenen Selbst ist, ist diese der Zustand des Hingewendetseins zur Kreatur oder zum eigenen Selbst, mit andern Worten der Zustand der Selbstsucht.

§. 136.

Die formelle und graduelle Verschiedenheit der habituellen Sünde.

Die Selbstsucht stellt sich aber nach den Worten des heiligen Johannes in einer dreifachen Form dar, als Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens[1]), welche drei Grundformen der Selbstsucht das verzerrte Gegenbild der drei Grundtugenden sind, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Wie diese den Keim zu allen Tugenden, so enthalten jene den Keim zu allen Sünden. Diese Dreizahl der Formen der Selbstsucht erweitert sich aber wieder zur Siebenzahl, den sogenannten sieben Hauptsünden *(peccata capitalia)*, gewöhnlich in folgender Ordnung aufgeführt: Hoffart, Geiz, Unkeuschheit, Neid, Fraß und Völlerei, Zorn, Trägheit.

Außer dieser formellen Verschiedenheit der habituellen Sünde gibt es auch eine graduelle Verschiedenheit. Je größer und unbeschränkter die Macht der Selbstsucht, desto größer auch die habituelle Sünde. Als höhere Stufen der habituellen Sünde stellen sich namentlich dar: die böse Gewohnheit, das Laster und die Lasterhaftigkeit. Die höchste Stufe der habituellen Sünde aber ist die sogenannte Sünde gegen den heiligen Geist, wovon der Heiland sagt, daß sie weder in diesem, noch in jenem Leben vergeben werden könne[2]). Der heilige Augustinus setzt das Wesen dieser Sünde in die Unbußfertigkeit bis an's Ende (impoenitentia finalis im Gegensatze zur perseverantia finalis), denn diese, sagt er, kann weder hier noch in der Ewigkeit Verzeihung erlangen. Sünde gegen den heiligen Geist wird aber diese Sünde deßhalb genannt, weil sie nicht so sehr gegen Gott, als den Schöpfer der Natur, als vielmehr gegen Gott, als den Spender der Gnaden, als den Heiliger und Beseliger gerichtet ist, dem heiligen Geiste aber die Begnadigung und Beseligung vorzugsweise zugeeignet wird. Sie wird in der heiligen Schrift auch Lästerung des heiligen Geistes genannt; denn Je-

1) 1 Joh. 2, 16.
2) Matth. 12, 31.

manden lästern heißt seine Güte und Herrlichkeit beeinträchtigen; da nun der heilige Geist die Güte selbst ist, so wird er gelästert, wenn man seiner Güte etwas abspricht, was ihr zukommt, oder etwas zuspricht, was mit ihr unvereinbar ist, beides geschieht aber in der Sünde gegen den heiligen Geist. Der einzelnen Erscheinungsweisen dieser Sünde oder besser der Stufen, die zu ihr hinführen, werden folgende sechs angeführt:

1. Vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen (praesumtio);
2. die Verzweiflung (desperatio);
3. der erkannten Wahrheit widerstreben (impugnatio veritatis agnitae);
4. seinen Mitbruder um der göttlichen Gnade willen beneiden (invidia fraternae gratiae);
5. gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben (obstinatio);
6. die Unbußfertigkeit (impoenitentia).

Die besondere Sittenlehre.

§. 137.

Eintheilung der besonderen Sittenlehre.

Nach der Verschiedenheit der wesentlichen Stellungen, die der Christ hier auf Erden einnimmt und in denen er seine Lebensaufgabe zu erfüllen hat, gliedert sich die besondere Sittenlehre wieder in verschiedene Theile. Die zwei wesentlichen Stellungen aber, die der Christ hier einnimmt, sind

1. die Stellung zu Gott, seinem Herrn und Schöpfer, und zur unmittelbaren Stellvertreterin Gottes, zur Kirche;
2. die Stellung zu den vernünftigen Geschöpfen Gottes.

Da die unvernünftigen Geschöpfe Gottes, namentlich die Thiere, nach Lehre der Offenbarung dem Menschen nur Mittel zur Erreichung seiner Zwecke sind, so nimmt der Mensch gegen diese als solche keine sittliche Stellung ein, er hat gegen sie im strengen Sinne des Wortes keine Pflichten. Daraus folgt jedoch nicht, daß er mit diesen unvernünftigen Geschöpfen ganz nach Willkühr schalten, sie nach Willkühr gebrauchen könnte: er darf sie nie gebrauchen wider den Willen Gottes, er soll sie nur gebrauchen zu vernünftigen gottgefälligen Zwecken; er soll z. B. die Thiere nicht muthwillig quälen, gefühllos verstümmeln und auf der andern Seite sie in der Pflege und Sorgfalt, die er ihnen

angedeihen läßt, auch nicht auf gleiche Linie mit dem Menschen stellen. Doch schuldet er diese vernünftige und gottgefällige Behandlung den unvernünftigen Geschöpfen nicht als solchen, sondern er erfüllt damit nur eine Pflicht gegen Gott und gegen seine eigene Würde als Stellvertreter Gottes in der sichtbaren Schöpfung.

Zu den vernünftigen Geschöpfen Gottes aber gehört er selbst, seine Mitmenschen und die reinen Geister. Zu seinen Mitmenschen nimmt der Christ wieder eine Stellung ein a. im Allgemeinen; b. im Besonderen, als ein Glied ihrer engeren gesellschaftlichen Verbindung. Die besondere Sittenlehre zerfällt hiernach in zwei Hauptabschnitte.

Der erste Hauptabschnitt beantwortet die Frage: wie hat sich das christliche Leben zu gestalten in der Richtung auf Gott und auf dessen unmittelbare Stellvertreterin, die Kirche.

Der zweite Hauptabschnitt beantwortet die Frage: wie hat sich das Leben des Christen zu gestalten in der Richtung auf die vernünftigen Geschöpfe Gottes, und zwar:

1. in der Richtung auf sich selbst;
2. in der Richtung auf seine vernünftigen Mitgeschöpfe, und zwar:
   a. in der Richtung auf seine Mitmenschen und auf diese wieder:
      α. im Allgemeinen;
      β. im Besonderen, als Glied ihrer gesellschaftlichen Ordnung;
   b. in der Richtung auf die reinen Geister.

Der besonderen Sittenlehre

erster Hauptabschnitt.

Das gottgefällige Leben des Christen in seiner Stellung zu Gott und zur unmittelbaren Stellvertreterin Gottes, der Kirche.

Erster Abschnitt.

Das gottgefällige Leben des Christen in seiner Stellung zu Gott.

Das sittliche Verhalten des Menschen zu Gott kann theils als etwas rein Inneres, als Gesinnung, theils als etwas Aeußeres, als Bethätigung der Gesinnung, betrachtet werden. Die rechte und gottgefällige Gesinnung eines Christen besteht in den drei theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe; die Bethätigung dieser Gesinnung in Beziehung auf Gott geschieht durch die christliche Gottesverehrung. Dieser erste Abschnitt zerfällt demnach wieder in zwei untergeordnete Rubriken, nämlich

1. in die Lehre von den drei theologischen Tugenden;
2. in die Lehre von der christlichen Gottesverehrung.

1. Die Lehre von den drei theologischen Tugenden.

§. 138.

Von den theologischen Tugenden im Allgemeinen.

1. Die Seele des christlichen Lebens ist die Gemeinschaft mit Gott, welche ihrerseits wieder vermittelt wird durch die drei theologischen Tugenden: Glaube (fides), Hoffnung (spes), Liebe (caritas). Theologisch werden diese Tugenden genannt, weil Gott ihr unmittelbarer Gegenstand, ihr unmittelbares Motiv und ihr unmittelbarer Urheber ist. Gott ist ihr unmittelbarer Gegenstand, denn der unmittelbare Gegenstand des Glaubens ist Gott: sein Dasein, seine Vollkommenheit, seine Dreipersönlichkeit,

seine Rathschlüsse und Werke; unmittelbarer Gegenstand der Hoffnung ist wiederum Gott: der ewige Genuß und Besitz Gottes nebst Allem, was dazu dient und verhilft; endlich ist auch Gott der unmittelbare und der erste Gegenstand der Liebe.

Gott ist desgleichen das unmittelbare Motiv dieser Tugenden; ich glaube wegen Gott (weil Gott die Glaubenswahrheiten mir geoffenbart), ich hoffe wegen Gott (weil Gott die zu erhoffenden Güter mir verheißen hat), ich liebe wegen Gott (weil Gott das höchste und liebenswürdigste Gut ist).

Endlich ist auch Gott der unmittelbare Urheber dieser Tugenden, indem er sie durch den heiligen Geist der Seele eingießt, daher sie auch eingegossene Tugenden (virtutes infusae) heißen, im Gegensatze zu den rein sittlichen Tugenden, welche auch erworbene (virtutes acquisitae) genannt werden.

2. Drei theologische Tugenden gibt es, nicht mehr und nicht weniger: „Jetzt aber," sagt der Apostel, „bleiben diese drei: Glaube, Hoffnung und Liebe [1])."

3. Diese drei theologischen Tugenden sind die Mütter aller andern übernatürlichen Tugenden. Denn ist auch der Mensch ohne Glaube, Hoffnung und Liebe gewisser natürlicher Tugenden fähig, so hat doch keine Tugend, die nicht in diesen dreien und namentlich in der Liebe wurzelt, vor Gott irgend einen Werth, nach den Worten des Apostels: „Wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich wie ein tönendes Erz und eine klingende Schelle."

§. 139.

Vom Glauben.

1. Der Glaube *(fides divina)* ist eine übernatürliche Gabe Gottes und ein Licht, wodurch erleuchtet wir Alles fest für wahr halten, was Gott geoffenbart und durch seine Kirche uns als geoffenbart vorstellt.

Kein bloßes verstands- oder vernunftgemäßes Erkennen ist der Glaube, sondern er ist eben so sehr Sache des Willens. Der bloß Erkennende oder Wissende stimmt der Wahrheit bei, weil er muß, weil er sie einsieht; der Glaubende stimmt der Wahrheit bei, weil er will, obgleich er sie nicht einsieht, und darauf eben beruht die sittliche Bedeutung des Glaubens.

1) 1 Kor. 13, 13.

2. Gegenstand des Glaubens (objectum materiale) ist Gott selbst und seine geoffenbarte Wahrheit, welche enthalten ist in der Schrift und Tradition und welche von der Kirche uns als geoffenbarte Wahrheit vorgestellt wird.

3. Der Grund des Glaubens (objectum formale oder auch motivum fidei) ist ebenfalls Gott selbst: seine Wahrhaftigkeit und Weisheit. Dadurch unterscheidet sich der göttliche Glaube (fides divina) vom menschlichen, d. i. auf einer bloß menschlichen Auktorität beruhenden Glauben (fides humana). Von dem Motiv des Glaubens an den Offenbarungsinhalt sind aber verschieden die Motive des Glaubens an das Offenbarungsfaktum (motiva credibilitatis revelationis divinae); diese nämlich bestehen in den übernatürlichen Thatsachen (Wundern, Weissagungen u. dergl.), von denen die Offenbarung begleitet wird.

4. Der Glaube ist zur Heilswirkung absolut nothwendig sowohl in Weise des Gebotes als des Mittels, denn der Heiland sagt, „wer nicht glaubt, wird verdammt werden [1].“ Die Kirche bezeichnet den Glauben als „Anfang, Grund und Wurzel der Rechtfertigung [2].“

5. Es ist zur Heilswirkung erforderlich, Alles zu glauben, wenigstens fide implicita Alles zu glauben; denn wer einen einzigen Glaubensartikel läugnet, läugnet alle, weil der Glaubensgrund für alle Glaubensartikel derselbe, nämlich die göttliche Wahrhaftigkeit, ist. — Zu den Glaubensartikeln, die auch explicite absolut nothwendig geglaubt werden müssen, gehören die bekannten sechs Glaubensstücke:

a. Es ist nur ein Gott, der alles erschaffen hat und regiert;

b. Gott ist dreifach in den Personen;

c. Gottes Sohn ist für uns Mensch geworden und hat uns erlöset;

d. Gottes Gnade ist dem Menschen nothwendig zur Seligkeit;

e. die Seele des Menschen ist unsterblich;

f. Gott belohnt das Gute und bestraft das Böse.

6. Man unterscheidet den habituellen (fides habitualis) und den actuellen Glauben (fides actualis). Der habituelle Glaube, d. i. die bleibende Glaubensgeneigtheit, die gläubige Stimmung, wird uns von Gott mitgetheilt in der heiligen Taufe; aber auch der actuelle Glaube, d. h. der Act der Zustimmung zu dem In-

---

1) Vergl. Mark. 16, 16; Hebr. 11, 12.

2) Konc. Trid. sess. VI. c. 8.

halte der Offenbarung, ist nicht das alleinige Werk menschlicher Bemühung; vielmehr entspringt er durch das Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Thätigkeit, und zwar in folgender Weise. Indem Gott von außen durch die Verkündigung des göttlichen Wortes die Wahrheit an den Menschen herantreten läßt, erweckt und erleuchtet er ihn zugleich innerlich. Folgt nun der Mensch dem innern Gnadenzuge, so gibt er dem äußeren Worte Gehör, erwägt seinen Inhalt, denkt den Gründen seiner Glaubwürdigkeit nach, nimmt ihn zu Herzen, ergreift ihn mit allen Kräften seines Geistes und hält ihn, von der fortwirkenden göttlichen Gnade unterstützt, mit voller, unzweifelhafter Gewißheit fest, d. h. er glaubt. Auf diesem Wege kamen nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift Diejenigen zum Glauben, denen die Apostel selbst das Wort Gottes verkündigten; es heißt von ihnen, daß der Herr ihnen das Herz eröffnet, daß sie Acht hatten auf die Verkündigung und daß sie in Folge davon den Glauben angenommen. In gleicher Weise gelangen auch heut zu Tage noch alle Diejenigen zum Glauben, die erst als Erwachsene zum Christenthume bekehrt werden.

7. Man unterscheidet außerdem den todten (fides mortua sive informis) und den lebendigen Glauben (fides viva sive fides caritate formata); der erstere ist der bloße Erkenntnißglaube, welcher auf Gesinnung und Handeln keinen bestimmenden Einfluß ausübt; der letztere hingegen ist nicht nur Anerkennung der geoffenbarten Wahrheit, sondern auch die freudige Umfassung derselben, der von der Liebe belebte und bewegte Glaube (credere in Deum, nicht bloß credere Deum und credere Deo). Obwohl aber der todte Glaube zur Rechtfertigung und zur Erlangung der Seligkeit nicht hinreichend ist[1]), kann er doch der wahre Glaube sein, indem der wahre Glaube nicht durch eine jede Sünde verloren wird[2]).

8. Der lebendige zuständliche Glaube (fides viva et habitualis) ist eine wahre Tugend; die sogenannte Erweckung des Glaubens ist nicht die Tugend des Glaubens (denn die Tugend ist eine beharrliche Gesinnung), sondern ein Akt der Tugend.

9. Die Tugend des Glaubens ist wie jede andere Tugend eines steten Fortschrittes fähig. Dieser Fortschritt aber kann ein doppel-

---

1) Vergl. Jak. 2, 14.
2) Konc. Trid. sess. VI. can. 28.

ter sein, ein intensiver und ein extensiver; intensiver wird der Glaube dadurch, daß die Hingebung des Geistes und Herzens an die göttliche Wahrheit entschiedener und inniger wird; extensiver dadurch, daß der Kreis der Wahrheiten, die ich in's Bewußtsein aufnehme, sich immer mehr erweitert oder daß die fides implicita immer mehr zu einer fides explicita wird. Die Mittel zu immer mehrerer Vervollkommnung des Glaubens sind besonders:

a. Gebet um den Glauben;
b. ein Leben nach dem Glauben;
c. Erwerbung gründlicher und deutlicher Religionskenntnisse;
d. häufige Erweckungen des Glaubensaktes.

Unter der Erweckung eines Glaubensaktes aber versteht man die lebendige Vergegenwärtigung einzelner oder aller geoffenbarten Wahrheiten mit dem erneuerten festen Vorsatze, den Glauben an dieselben bis an's Ende des Lebens festzuhalten.

Diese Erweckung kann entweder bloß innerlich im Herzen, oder zugleich auch äußerlich mit dem Munde, und zwar entweder mit Zugrundelegung einer bestimmten Formel oder ohne eine solche geschehen. Unter den Formeln zur Erweckung des Glaubens empfiehlt sich besonders die vom Papste Benedict XIV., worin die sechs zur Seligkeit nothwendigen Glaubensstücke aufgenommen sind; sie lautet wie folgt:

„O mein Gott und Herr, ich glaube, daß du einfach bist im Wesen und dreifach in den Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist, ein einziger Gott, der Alles erschaffen hat, erhält und regiert; daß du das Gute belohnst und das Böse bestrafst; daß die zweite Person in der Gottheit, dein eingeborner Sohn, Jesus Christus Mensch geworden ist aus Maria der Jungfrau und daß er uns durch sein Leiden und Sterben für den Himmel erlöset hat; daß die Seele des Menschen unsterblich und daß deine Gnade zur ewigen Seligkeit nothwendig ist. Dieses und alles Andere glaube ich fest mit Aufgebung aller meiner Sinne, nur allein deßwegen, weil du es geoffenbaret hast, der du nicht betrügen kannst, weil du die ewige Wahrheit, und nicht betrogen werden kannst, weil du bist die ewige Weisheit; in diesem meinem Glauben begehre ich zu leben und zu sterben."

Gerathen ist es, den Glaubensakt täglich, besonders beim Morgengebet zu erwecken; pflichtmäßig ist es, den Glaubensakt zu erwecken:

α. gleich nach erlangtem Vernunftgebrauche;
β. bei schweren Versuchungen gegen den Glauben;
γ. nach einer Sünde gegen den Glauben;
δ. in Todesgefahr;
ε. so oft man einen andern religiösen Akt zu vollbringen

hat, der die Erweckung des Glaubensaktes voraussetzt (z. B. vor Empfang der heiligen Sakramente, bei dem pflichtmäßigen äußeren Glaubensbekenntnisse u. s. w.).

§. 140.
Gegensätze gegen den Glauben.

Die Gegensätze gegen den Glauben sind: Unglaube, Apostasie, Irrglaube, Aberglaube, Zweifelsucht und religiöse Gleichgültigkeit (Indifferentismus).

1. Unter dem Unglauben (infidelitas) versteht man die Abwesenheit des christlichen Glaubens in einem glaubensfähigen Subjekte. Der Unglaube ist entweder

a. negativ, d. i. der Unglaube aus unverschuldeter Unwissenheit, dieser ist keine Sünde, sondern nur ein Uebel; oder

b. positiv, d. i. directe Läugnung und Verwerfung entweder einer jeden Offenbarung (Naturalismus und Heidenthum) oder doch directe Läugnung und Verwerfung der christlichen Offenbarung (Judaismus und Muhamedanismus).

Die Ursachen des Unglaubens sind entweder Unwissenheit (verschuldete oder unverschuldete) oder Verkehrtheit des Herzens, oder beide zugleich. Die Schwere der Sünde des verschuldeten Unglaubens erhellt aus den Worten der heiligen Schrift: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden [1].“

2. Apostasie, d. i. förmlicher Abfall vom katholischen Glauben.

3. Irrglaube (haeresis), d. i. Abweichung in einem oder mehreren Glaubensstücken von dem Glauben der Kirche. Der Irrglaube ist nur eine besondere Art des Unglaubens. Man hat jedoch den materiellen Irrglauben (haeresis materialis) vom formellen (haeresis formalis) zu unterscheiden; der erstere ist der unverschuldete, der zweite der verschuldete, am Irrthum hartnäckig festhaltende und die Prüfung der Wahrheit stolz ablehnende Irrglaube (error intellectus *voluntarius* et *pertinax* contra fidem in eo, qui fidem suscepit).

Von der Häresis zu unterscheiden ist das Schisma, d. i. eine Trennung vom äußeren kirchlichen Verbande, geschehe sie durch directe Auflehnung gegen die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit oder durch Absonderung von der Gemeinschaft des kirchlichen Lebens und Gottesdienstes durch Bildung sogenannter Konventikel.

---

1) Mark. 16, 16.

4. Aberglaube, d. i. ein Befangensein in solchen, dem wahren Glauben beigemischten, religiösen Vorstellungen, die der Offenbarung und der christlich erleuchteten Vernunft zuwider sind. Sie erweisen sich meist als Auswüchse einer regellosen ausschweifenden Phantasie, roher Sinnlichkeit und Beschränktheit. Abergläubisch waren z. B. die Pharisäer, welche, indem sie die ewigen Gebote Gottes vermessen übertraten, durch selbstgeschaffene äußere Andachtsübungen Gott zu versöhnen glaubten; abergläubisch sind ferner alle Diejenigen, welche, um ihre innere Heiligung völlig unbesorgt, die ganze Religion nur in Aeußerlichkeiten setzen und dadurch sich mit Gott abfinden zu können vermeinen; ebenso Diejenigen, die in Noth und Bedrängniß nicht in den von Gott und der Kirche anempfohlenen natürlichen oder übernatürlichen Mitteln (im Gebete, im Empfang der heiligen Sacramente, im Gebrauche der Sacramentalien), sondern in den vom menschlichen Aberwitz erfundenen oder empfohlenen Mitteln Hülfe und Rettung suchen. Besondere Gestaltungen des Aberglaubens sind Wahrsagerei und Zauberei.

So unrein die Quellen sind, aus denen der Aberglaube entspringt, so verderblich sind seine Wirkungen; er verfinstert die Vernunft, bringt den Menschen unter die Herrschaft der Sinnlichkeit und Selbstsucht, und zerrüttet in ihm den wahren Glauben, die wahre Frömmigkeit und Sittlichkeit. — Doch hat sich der Katholik zu hüten, alles Dasjenige für Aberglauben zu halten, was der unkirchliche Sinn oder die sogenannte Aufklärerei mit diesem Namen so gerne bezeichnen mag.

5. Zweifelsucht, d. h. die Sucht, Zweifel gegen die göttlich geoffenbarte Wahrheit entweder freventlich in sich hervorzurufen oder die zufällig herandringenden vorsätzlich zu hegen und mit Lust sich darin zu ergehen. Obwohl der göttlichen Offenbarung und ihren Wahrheiten die höchste Bürgschaft zur Seite steht, so wird uns doch ihre Anerkennung und Fürwahrhaltung nicht abgenöthigt, sondern sie ist ein Werk der Freiheit. So gewiß daher vom beschränkten Menschengeiste Zweifel gegen die Wahrheit der Offenbarung aufgeworfen werden können, so gewiß weis't Derjenige, welcher wahrhaft glaubt, welcher die göttliche Wahrheit liebt und von Herzen will, jeglichen Zweifel mit Entschiedenheit von sich, und so gewiß ist Derjenige mit der Wahrheit schon innerlich zerfallen, und vom rechten und wahren Glauben schon abgefallen, der Zweifel aufsucht und Zweifel liebt.

6. Religiöse Gleichgültigkeit (Indifferentismus), und

zwar zuerst in Absicht auf die Religion und Offenbarung überhaupt, welche darin besteht, daß man den religiösen Glauben nur als etwas Beiläufiges, Gleichgültiges betrachtet, indem ja doch die Hauptsache das Handeln sei. Indifferentisten dieser Art führen gern das Stichwort: „Thue recht und scheue Niemand" im Munde. Ihr ganzes Rechtthun besteht aber, wenn's hoch kommt, darin, daß sie sich von äußern groben Verbrechen, Diebstahl, Mord, Ehebruch u. dergl. frei halten; unter welcher rechtlichen Außenseite gewöhnlich ein verpestetes Innere verborgen liegt. Denn Menschen, die keine Ehrfurcht vor der Wahrheit haben, sind nichtswürdig, und wären sie äußerlich die rechtlichsten von der Welt. Eine andere Art des Indifferentismus betrifft die Auktorität, wodurch die Offenbarung verbürgt wird, die Kirche, und besteht darin, daß man vermeint, es sei gleich, welcher Kirche man angehöre, indem die einzelnen christlichen Gemeinden doch nur in unwesentlichen Punkten von einander abwichen. Auch dieser Art des Indifferentismus liegt entweder grobe Unwissenheit oder Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit oder beides zugleich zu Grunde. Durchaus unrecht bezeichnet man eine solche verwerfliche Denk- und Sinnesweise mit dem Namen: Toleranz. Wenn Toleranz etwas Anderes bezeichnen soll, als: auch den verirrten Bruder noch lieben um Christi willen, ihm unsere Hülfe, so oft er ihrer bedarf, bereitwillig gewähren und seinen Irrthum ihm nicht vermessentlich als einen verschuldeten und freiwilligen zurechnen, so ist sie verabscheuungswerth. Die irrende Person soll man lieben, ihren Irrthum aber hassen.

§. 141.

Von der Hoffnung.

1. Die Hoffnung (spes) ist das wirksame Verlangen eines zukünftigen und möglichen Gutes, verbunden mit dem Vertrauen, es zu erlangen. Die christliche Hoffnung ist das wirksame Verlangen der ewigen Seligkeit (des vollkommenen Besitzes Gottes) und aller uns dazu nothwendigen Mittel, verbunden mit dem zuversichtlichen Vertrauen, diese Güter zu erlangen, auf den Grund, daß Gott um Jesu Christi willen uns dieselben verheißen hat.

2. Die Hoffnung kann ebenfalls, wie der Glaube, theils als Zustand und beharrliche Gemüths- und Willensrichtung, theils als vorübergehender Akt aufgefaßt werden, die erstere nennt man zuständliche Hoffnung (spes habitualis), die letztere actuelle Hoffnung (spes actualis).

3. Das Object der Hoffnung (objectum materiale) ist Gott selbst, nämlich der vollkommene Besitz Gottes (objectum materiale primarium) und die mir dazu nothwendigen Mittel, nämlich die Erlangung der heiligmachenden Gnade und der mir nothwendigen wirklichen Gnaden, sodann aber auch zeitliche Güter, in wiefern diese ebenfalls durch guten Gebrauch zu unserer Heilswirkung nützlich sein können (objectum materiale secundarium).

4. Das Motiv der Hoffnung (objectum formale) ist ebenfalls Gott; das Motiv des in der Hoffnung enthaltenen Verlangens ist nämlich die göttliche Güte in Beziehung auf uns (die bonitas Dei relativa), indem der Besitz Gottes uns allein nur wahrhaft beseligen kann und das Motiv des in der Hoffnung enthaltenen Vertrauens ist die uns um Christi willen ertheilte göttliche Verheißung, Gottes Treue, Allmacht und Barmherzigkeit.

5. Die Hoffnung schließt zwar eine feste Zuversicht und ein freudiges Vertrauen in sich, ist aber dennoch von unserer Seite nicht ohne heilsame Furcht, die uns behutsam macht und uns gegen uns selbst und gegen unsere eigene Mitwirkung ein gerechtes Mißtrauen einflößt. Mit einem unbedingten Vertrauen auf Gott verbindet der Christ ein bescheidenes Mißtrauen auf sich selbst.

6. Die Hoffnung ist dem Menschen nothwendig zur Heilswirkung, sie ist nothwendig in Weise des Gebotes und des Mittels; diese Nothwendigkeit ergibt sich schon aus dem Begriffe derselben. Denn wesentlich nothwendig ist das Verlangen oder die Sehnsucht nach Gott; für Gott ist nämlich der Mensch erschaffen und sein Herz kann und darf nicht ruhen, bis es in ihm ruht, d. h. bis es auf das vollkommenste mit ihm vereinigt ist. Wo diese Sehnsucht fehlt, fehlt Erhebung über das Irdische, fehlt der himmelwärts strebende Sinn und jeder höhere Aufschwung. Wesentlich ist aber auch das Vertrauen auf Gott, denn es ist eine nothwendige Eigenschaft der kindlichen Liebe. Die heilige Schrift dringt daher an den verschiedensten Stellen auf die Tugend der Hoffnung, sie fordert die Hoffnung als Bedingung des Empfanges der Sündenvergebung und der übrigen göttlichen Gnaden[1]).

7. Damit aber die Hoffnung als Tugend betrachtet werden könne, muß sie eine zuständliche und lebendige, d. h. mit der Liebe verbundene sein.

8. Die Tugend der Hoffnung wird ebenso wie die beiden

---

1) Röm. 8, 23; Hebr. 10, 23; 2 Kor. 4, 9—18 u. a.

andern göttlichen Tugenden dem Menschen in der heiligen Taufe eingegossen. Diese eingegossene Tugend der Hoffnung (habitus spei infusus) soll aber zu einer erworbenen (habitus spei acquisitus) werden und dazu bedarf es der menschlichen Mitwirkung.

9. Als Tugend ist die Hoffnung, wie jede andere Tugend, einer steten Vervollkommnung fähig. Zur Erhaltung und Vermehrung dieser Tugend soll der Mensch mit dem Gebete seine eigene Kraftanstrengung verbinden, insbesondere die irdische Gesinnung in sich unterdrücken, sein Herz von ungeordneten Neigungen reinigen, die tröstlichen und erhebenden Wahrheiten der christlichen Religion öfters erwägen und endlich häufig Akte der Hoffnung erwecken.

§. 142.

Früchte der Hoffnung.

Als Früchte der Hoffnung lassen sich vornehmlich folgende Tugenden bezeichnen:

1. Der himmlische Sinn; sich erhebend über die Dinge dieser Erde erblickt der christlich Hoffende die wahre Heimath dort, wo Christus ist.

2. Die christliche Genügsamkeit; der christlich Hoffende sucht vor Allem das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und betrachtet alles Uebrige als bloße Zugabe.

3. Die kindliche Furcht; sie wächst mit der wachsenden Sehnsucht nach dem Himmel; denn je größer das Verlangen nach dem Himmel ist, desto größer ist auch die Besorgniß, wir möchten uns desselben unwürdig machen.

4. Die christliche Geduld; sie charakterisirt sich als gottergebene Uebernahme und Ertragung der Leiden dieses Lebens und wurzelt in der festen Ueberzeugung, daß die Leiden, die Gott uns zusendet, uns heilsam seien und daß Gott Diejenigen liebe, die er prüft und züchtigt. Der Höhepunkt dieser Tugend ist, sich der Leiden sogar freuen und Gott dafür lobpreisen, wozu die heilige Schrift an verschiedenen Stellen uns aufmuntert [1]). Durchaus darf die christliche Geduld nicht mit dem viel gerühmten stoischen Gleichmuthe (aequus animus) verwechselt werden. Denn dieser ist nur kalte stolze Ergebung in ein unerbittliches, unausweichliches und unabänderliches Verhängniß oder unnatürliche Gefühllosigkeit.

---

1) Röm. 5, 3—4; 1 Petr. 4, 12—13; Matth. 5, 12; Jak. 1, 2—4.

Die Geduld soll unser Gefühl gegen den natürlichen Schmerz nicht abstumpfen, — die Gnade vernichtet nicht, sondern verklärt die Natur —, sie veredelt nur den Schmerz und legt die Thränen, die wir weinen, wie wohlriechende Rauchkörner auf den Altar des Allerhöchsten nieder. Die ausdauernde christliche Geduld ist die Standhaftigkeit.

5. Die christliche Tapferkeit; sie erträgt nicht bloß, wie die Geduld, die Schwierigkeiten, die sich uns auf dem Wege des Heiles entgegensetzen, sondern sie sucht sie auch wohl auf, um sie zu bekämpfen und eine desto herrlichere Krone zu gewinnen. Ihre vollendete Erscheinungsform ist das Martyrium.

§. 143.

Gegensätze gegen die christliche Hoffnung.

Man kann sich gegen die christliche Hoffnung entweder durch Mangel (per defectum), oder durch Uebermaaß (per excessum) versündigen. In ersterer Beziehung sind als Fehler gegen die christliche Hoffnung aufzuführen:

1. Mangel eines wahren Verlangens nach dem Himmel oder der vorherrschende irdische Sinn;

2. Mißtrauen gegen Gott, sei es in zeitlichen oder in ewigen Angelegenheiten oder in beiden zugleich.

3. Das Mißtrauen gegen Gott auf seiner höchsten Stufe ist die Verzweiflung (desperatio), d. i. Abwesenheit oder Abwerfung alles Vertrauens auf Gott.

Die Verzweiflung ist eine Sünde gegen den heiligen Geist, indem sie den Gnadeneinwirkungen des heiligen Geistes den Zugang verschließt. Als warnende Beispiele derselben werden uns von der heiligen Schrift vor andern Kain und Judas aufgestellt. Die Quellen derselben sind: fleischliche Gesinnung, Trägheit im Guten und ein langes fortgesetztes lasterhaftes Leben.

Als Sünden gegen die christliche Hoffnung per excessum sind zu betrachten

1. ein ungestümes Verlangen nach dem Himmel (desiderium importunum), womit sich nicht das Bestreben verbindet, die Bedingungen zu erfüllen, an welche Gott seine Verheißungen geknüpft hat;

2. Die Vermessenheit (praesumtio); sie besteht entweder in einem übertriebenen Selbstvertrauen, oder in einem übertriebenen Vertrauen auf Kreaturen überhaupt, oder aber in einem übertrie-

benen Vertrauen auf Gott, insofern man es an der eignen erforderlichen Mitwirkung fehlen läßt. Diesem übertriebenen Vertrauen auf die Kreatur oder auf Gott kann man entweder bloß praktisch huldigen (wie z. B. Petrus) oder auch theoretisch und dann ist das erstere, nämlich das übertriebene Vertrauen auf die Kreatur: Pelagianismus und das letztere, das übertriebene ungeordnete Vertrauen auf Gott: Lutherthum und Kalvinismus, welcher seinen Anhängern auch ohne das Verdienst der guten Werke die ewige Seligkeit verheißt.

Das vermessene Vertrauen auf Gott kann man wieder unterscheiden in die Versuchung Gottes (tentatio Dei) und in die Sünde auf Gottes Barmherzigkeit (peccatum in divinam misericordiam). Die Versuchung Gottes besteht darin, daß ich meine zeitliche oder ewige Wohlfahrt freventlich der Gefahr aussetze, im Wahne, Gott werde mich wunderbar daraus erretten; die Sünde auf die göttliche Barmherzigkeit besteht darin, daß ich Gottes Barmherzigkeit als Anlaß zum Sündigen mißbrauche. Die Vermessenheit ist ebenfalls Sünde gegen den heiligen Geist, weil sie aus dem Herzen die Furcht Gottes treibt, wodurch die Bekehrung des Sünders ordentlicher Weise eingeleitet wird.

§. 144.

Von der Liebe.

1. Ihrer ganz allgemeinen Bedeutung nach ist Liebe Neigung zu irgend einem Wesen; Streben, mit diesem Wesen sich zu vereinigen, es zu besitzen oder zu genießen. Das Objekt der Liebe kann eine Sache (ein Genuß und Besitz) oder eine Person sein; und ferner kann bei der Liebe bloß das Gefühl oder es können auch die übrigen geistigen Vermögen des Menschen (Erkenntniß- und Willensvermögen) in Anspruch genommen sein.

Die höchste und vollkommenste Persönlichkeit ist Gott, Gott ist daher auch der höchste Gegenstand unserer Liebe; wenn aber Gott der höchste Gegenstand der Liebe ist, so wird die Liebe gegen ihn auch in ihrer vollendetsten Form hervortreten müssen, sie wird nicht nur das eine oder das andere Vermögen, sie wird alle geistigen Vermögen des Menschen zugleich in Anspruch nehmen; sie wird, wie der Heiland sagt, eine Liebe sein aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften und nicht etwa nur eine blinde, gedankenlose, schwärmerische Gefühlsliebe. In der Liebe gegen Gott lassen sich daher folgende drei Bestandtheile unter-

scheiden: 1. die Werthschätzung Gottes (das auf der Erkenntniß seiner Vollkommenheit beruhende Wohlgefallen an ihm; 2. Hingebung seines Willens an Gott (die Bereitwilligkeit, Gottes Willen zu vollziehen; 3. das Streben nach der innigsten Vereinigung mit ihm (nach dem vollen Genusse und Besitze Gottes).

2. Die Liebe als theologische Tugend oder die theologische Liebe (caritas) ist eine uns von Gott eingegossene Tugend, vermöge deren wir Gott über Alles seiner selbst wegen als das höchste Gut und den Nächsten, wie uns selbst, um Gottes willen lieben.

In dieser Definition ist zugleich angedeutet a. die bewirkende Ursache (causa efficiens) der Liebe; b. das Motiv (objectum formale) und c. das Object derselben (objectum materiale).

3. Die bewirkende Ursache der Liebe ist nämlich Gott selbst, der sie bei der Rechtfertigung durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgießt[1]). Durch die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe müssen wir uns nach der Erklärung des heiligen Kirchenraths von Trient[2]) auf die Rechtfertigung vorbereiten, aber als Tugenden werden Glaube, Hoffnung und Liebe uns von Gott eingegossen in der heiligen Taufe (die Liebe bei jeder Rechtfertigung) und in der Eingießung dieser Tugenden besteht eben die erste Rechtfertigung, wie in der Eingießung der Liebe jede Rechtfertigung besteht (die Liebe nämlich verlieren wir durch jede schwere Sünde, nicht so auch den Glauben und die Hoffnung).

4. Das Motiv der Liebe ist ebenfalls Gott selbst, Gott als das höchste Gut (summum bonum); und zwar ist Gott das Motiv nicht nur der Liebe, womit wir ihn lieben, sondern auch der Liebe, womit wir uns und den Nächsten lieben, weil wir uns und den Nächsten nur lieben sollen um Gottes willen.

5. Das Object der Liebe ist wiederum Gott selbst (objectum materiale primarium), dann jedes Vernunftwesen, das der Vereinigung mit Gott entweder schon theilhaftig oder ihrer doch fähig ist (objectum materiale secundarium).

6. Das Maaß unserer Liebe gegen Gott ist, wie der heilige Bernardus sagt, ihn zu lieben ohne Maaß (causa diligendi Deum Deus est, modus sine modus diligere). Gott ist der schlechthin Gute, er ist das höchste und liebenswürdigste Gut, daher müssen wir ihn lieben über Alles. Doch unterscheiden die

1) Vergl. Röm. 5, 5.
2) Sess. VI. cap. 6. und 7.

Theologen die appretiativ höchste und die intensiv höchste Liebe; die appretiativ höchste Liebe besteht in der höchsten Werthschätzung Gottes, die intensiv höchste besteht in der inbrünstigen, mit dem höchsten Affekt verbundenen Liebe. Die erste wird nothwendig erfordert, wenn die Liebe eine Tugend sein soll und sie besteht darin, daß ich Gott allen Geschöpfen vorziehe, und so gesinnt bin, daß ich lieber alles verlieren und alles leiden möchte, ehe ich Gott durch eine schwere Sünde beleidigte. Die intensiv höchste Liebe wird nicht gefordert. Auch die größten Heiligen haben mitunter über trockene Augenblicke und Zeitpunkte geklagt.

7. Wiewohl aber jede Liebe Gottes, wenn sie als Tugend gelten soll, eine Liebe Gottes über Alles sein muß, so kann doch diese Liebe Gottes über Alles selbst wieder verschiedene Grade haben. Die wichtigste Unterscheidung in dieser Beziehung ist die Unterscheidung in die vollkommene (caritas perfecta) und in die unvollkommene Liebe (caritas imperfecta). Die vollkommene Liebe liebt Gott über Alles r e i n um seiner selbst willen, abgesehen von den Belohnungen, die der ihm Wohlgefällige von ihm zu erhoffen und abgesehen von den Strafen, die der ihm Mißfällige von ihm zu fürchten hat (amor complacentiae zum Unterschiede von dem amor concupiscentiae und dem amor gratitudinis). Die vollkommene Liebe ist nicht pflichtmäßig, sondern nur gerathen.

8. Die theologische Liebe ist eine christliche Tugend und zwar die höchste von allen, ohne sie kann keine einzige übernatürliche Tugend im Menschen bestehen, sie ist die Mutter aller übrigen und wird daher in der heiligen Schrift das Band der Vollkommenheit und die Erfüllung des ganzen Gesetzes genannt. Es gibt für uns kein größeres Glück auf Erden, als in der Liebe Gottes zu sein, kein größeres Unglück, als außer derselben zu sein. Der Mensch kann zwar keine unfehlbare Gewißheit darüber haben, ob er die Liebe Gottes besitze; doch gibt es mehrere Kennzeichen, aus denen er eine beruhigende moralische Gewißheit schöpfen kann; diese sind besonders: freudiges Andenken an Gott, Lust an Gottes Wort, kindliches Verlangen nach Gott, Eifer für Gottes Ehre, treuer Gehorsam gegen Gott und Abscheu vor der Sünde.

9. Die Tugend der Liebe ist n o t h w e n d i g zur Seligkeit und war in Weise des Gebotes und des Mittels (necessitate praecepti et medii) [1].

---

1) 1 Kor. K. 13.

10. Die Tugend der Liebe ist hier auf Erden, wie alle andern, eines festen Fortschrittes oder der Vermehrung fähig, daher betet die Kirche um das augmentum fidei, spei et caritatis. Beförderungsmittel derselben sind: die wachsende Erkenntniß Gottes; „wer dich recht erkennt," sagt der heilige Augustinus, „der liebt dich, vergißt sich und liebt dich mehr, als sich, damit er sich in dir erfreue. Daher kommt es, o mein Herr! daß ich dich nicht so liebe, als ich sollte, weil ich dich nicht recht erkenne;" ferner öfters Gebet um die Erhaltung und Vermehrung der Liebe, Empfang der heiligen Sacramente, besonders der heiligen Kommunion, öftere Erweckung von Liebesakten, Uebung guter Werke. Verloren wird die Liebe durch jede schwere Sünde.

§. 145.

Die aus der Liebe abgeleiteten Tugenden.

Aus der Liebe abgeleitete Tugenden sind: **Freude an Gott**, **Ehrfurcht vor Gott** (timor filialis), **Gehorsam und Dankbarkeit gegen Gott**, **Eifer für Gottes Ehre**, **innige Sehnsucht nach Gott und kindliches Vertrauen auf ihn**. Ueber die beiden letzten Tugenden ist bei der Hoffnung schon gehandelt worden; über die andern werde hier noch Folgendes bemerkt.

1. Wo Liebe Gottes ist, da ist auch **Freude** an Gott, denn es ist der Liebe eigen, sich der Vorzüge des Geliebten zu erfreuen; Niemand aber besitzt unbedingtere Vorzüge, größere Vollkommenheiten als Gott. Zu ihm also mit bewunderndem Entzücken aufzublicken, seiner Vollkommenheit mit freudigster Theilnahme zu gedenken, gleichsam wonnetrunken in sie sich zu verlieren, ist dem Gottliebenden Lust und Bedürfniß. Wo diese Freude an Gott fehlt, wo man nicht gern, oder gleichgültig, theilnahmlos und kalt an Gott denkt, da kann unmöglich Liebe sein.

2. Eben diese göttlichen Vollkommenheiten aber, deren Betrachtung dem Gottliebenden eine so überreiche Quelle der Freude ist, stimmen ihn anderseits auch zur unbedingten **Ehrfurcht** vor ihm. Doch ist diese Furcht Gottes keine knechtische (timor servilis), sondern eine kindliche (timor filialis), denn die knechtische Furcht ist nicht in der Liebe [1]). Die kindliche Furcht besteht aber in der innigsten Hochachtung vor Gott, verbunden mit der zartesten Scheue, ihm mißfällig zu werden.

---

1) 1 Joh. 4, 18.

3. In dem Grade, als Gott von uns geliebt und geehrt wird, ist uns auch sein Wille heilig. Wo Liebe ist, da ist auch Gehorsam: „Liebet ihr mich," sagt der Heiland, „so haltet auch meine Gebote." Und zwar ist der Gehorsam, der aus der Liebe hervorgeht, ein freudiger und unbegrenzter, nicht unterscheidend zwischen Schwerem und Leichtem, zwischen Angenehmem und Unangenehmem, an den göttlichen Geboten nicht marktend und mäkelnd, sondern Alles vollführend, was und wie es Gott will.

4. Im Andenken an die empfangenen täglichen und stündlichen Wohlthaten von Gott äußert sich die Liebe gegen ihn zugleich als Dankbarkeit, welche einen wesentlichen Bestandtheil christlicher Gesinnung bildet. Sie ist demüthig, herzlich, allgemein, d. h. dankend für alle Wohlthaten ohne Ausnahme, für große und für geringe, für bewußte und unbewußte, ja selbst für die Leiden, worin sie ebenfalls Beweise göttlicher Liebe erkennt.

5. Endlich ist mit der Liebe gegen Gott auch unzertrennlich verbunden der Eifer für seine Ehre; denn wen man wahrhaft liebt, für den eifert man auch, und an allen Gottliebenden, womit die heilige Schrift uns bekannt macht, ist dieser Eifer für Gottes Ehre hervorgetreten. Christus eifert für die Ehre seines Vaters und gegen Alles, was dieser Ehre zuwider (gegen die Verunehrung des Tempels u. dgl.); ebenso war es Wahlspruch der Apostel: daß Gott verherrlicht werde und Alles zu seiner Ehre geschehe. Dieser Eifer für Gottes Ehre muß aber ein reiner und wahrer Eifer sein, kein selbstischer, heuchlerischer, hochmüthiger, ungestümer und verfolgungssüchtiger.

§. 146.

Gegensätze der Liebe.

Im Allgemeinen bildet den Gegensatz zur Liebe jede Sünde. Die speciellen Gegensätze ergeben sich von selbst: Kälte oder Gleichgültigkeit gegen Gott, Undankbarkeit, Mangel an Vertrauen u. s. w. Der schroffste Gegensatz ist die gänzliche Lieblosigkeit und der Haß Gottes, die schwerste und größte von allen Sünden.

2. Von der christlichen Gottesverehrung (cultus Dei christianus).

§. 147.

Begriff, Nothwendigkeit und Eintheilung der christlichen Gottesverehrung.

1. Jede lebendige Gesinnung erweis't sich wirksam, denn aus Leben entspringt Leben. Die Bethätigung der christlichen Gesinnung

in Beziehung auf Gott ist Gottesverehrung. Zunächst ist diese Gottesverehrung etwas Inneres (cultus internus) und besteht in der Anerkenntniß und im Bekenntniß der höchsten Majestät und Herrschaft Gottes und in der demüthigen Unterwerfung unter seinen höchsten Willen. Diese Verehrung Gottes nennt man Anbetung Gottes (cultus latriae) zum Unterschiede von der Verehrung der Heiligen (cultus hyperduliae und duliae) und den Achtungserweisungen gegen die Obrigkeit (cultus politicus).

2. Aber diese Verehrung, dieser Dienst Gottes soll auch äußerlich sein (cultus externus) und nicht bloß in dem ganzen Thun und Lassen des Menschen hervortreten, sondern sich auch besonders in den von Gott und der Kirche befohlenen oder anempfohlenen Handlungen der Gottesverehrung offenbaren.

Die Nothwendigkeit dieser äußeren Gottesverehrung stützt sich

a. auf die Natur der religiösen Gesinnung überhaupt; denn ist diese lebendig, so dringt sie von selbst nach Außen und stellt sich in entsprechender Weise äußerlich dar zur Erbauung des Nächsten, wir zur Befestigung der eigenen Religiosität und

b. auf passive Gebote Gottes und der Kirche, welche uns zu dieser äußeren Gottesverehrung verpflichten.

3. Die Akte der Gottesverehrung theilt man gewöhnlich ein in ordentliche und in außerordentliche; ordentliche werden diejenigen genannt, die der Christ regelmäßig von Zeit zu Zeit vornehmen soll; außerordentliche werden diejenigen genannt, welche unter gewissen Umständen vorgenommen werden sollen oder dürfen. Zu den ersteren werden gerechnet; Erweckung der Akte der drei göttlichen Tugenden, Gebet, Heilighaltung der Sonn- und Festtage; der gemeinsame Gottesdienst, der Empfang der heiligen Sacramente. Zu den letzteren gehören: das Glaubensbekenntniß, der Eidschwur, das Gelübde.

Beide Arten machen die unmittelbare Gottesverehrung aus, die mittelbare Gottesverehrung ist die Verehrung der Heiligen.

Ueber die Erweckung der Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist bei den göttlichen Tugenden schon gehandelt worden; die Heilighaltung der Sonn- und Festtage, der gemeinsame Gottesdienst und der Empfang der heiligen Sacramente werden bei der Lehre von der Stellung des Christen zur Kirche zur Sprache kommen. Wir haben daher hier nur noch vom Gebete, von den Akten der außerordentlichen Gottesverehrung, von der mittelbaren Gottesverehrung und endlich von den Gegensätzen der Gottesverehrung zu handeln.

Das Gebet (oratio).

§. 148.
Begriff und Arten des Gebetes.

1. **Gebet** ist die Erhebung des Gemüthes zu Gott (elevatio animi ad Deum oder nach Damascenus ascensus mentis ad Deum). Geschieht diese Erhebung bloß innerlich, ohne das Medium des äußeren Wortes, so ist es das innere (oratio mentalis), geschieht sie auch mittelst des Wortes, so ist es das mündliche oder äußere Gebet (oratio vocalis sive verbalis).

2. Man unterscheidet drei Hauptarten des Gebetes: die **Anbetung** (adoratio); die **Danksagung** (gratiarum actio) und das **Bittgebet** (precatio), wozu auch das Bußgebet und die Fürbitte gehören.

§. 149.
Die Anbetung.

Gott anbeten heißt ihm als dem unendlich vollkommenen, unendlich gütigen Wesen und als dem höchsten Herrn Himmels und der Erde seine tiefste Ehrfurcht und unbegrenzte Huldigung darbringen. Die Anbetung Gottes ist für den Menschen nicht nur Pflicht; sie ist zugleich die würdigste Handlung, die er überhaupt vornehmen kann und die Fähigkeit zu dieser Handlung erhebt ihn über alle andern Geschöpfe dieser Erde. Die beiden wesentlichen Eigenschaften der Anbetung Gottes sind nach dem bekannten Ausspruche unsers Heilandes [1]): Die Geistigkeit und Wahrheit.

Wahr ist aber unsere Anbetung Gottes, wenn sie auf dem Grunde wahrer Vorstellungen von Gott, namentlich auf der Erkenntniß folgender drei Grundwahrheiten beruht.

1. Daß Gott ein unendlich vollkommenes und daher unbegreifliches Wesen ist; 2. daß er der höchste Herr aller Wesen, und 3. daß er ein unendlich gütiges Wesen ist. Fehlt die Erkenntniß auch nur einer dieser Wahrheiten, so wird Gott nicht angebetet in der Wahrheit, so wie umgekehrt diese drei Vorstellungen von Gott, mit einander vereinigt, so fern sie nur lebhaft genug sind, uns von selbst und unwiderstehlich zur Anbetung Gottes hindrängen. Denn unsere eigene Natur treibt uns an, das unendlich Vollkommene zu verehren und zu bewundern; unsere Vernunft gebietet uns, uns unserm höchsten Herrn in Demuth zu unterwerfen und unsere mannichfaltigen Bedürfnisse drängen uns, uns dem unendlich Gütigen freudig zuzuwenden,

---

1) 1 Joh. 4, 24.

Die zweite wesentliche Eigenschaft der Anbetung ist die Geistigkeit. Weil nämlich Gott uns nach seinem Bilde erschaffen hat und weil es Ziel der Religion ist, diese Aehnlichkeit Gottes in uns zu vollenden; so leuchtet ein, daß der Mensch, indem er sich Gott nahen will, bedacht sein müsse, ihm möglichst gleichförmig zu werden. Da nun aber Gott ein Geist ist, so ist es nothwendig, daß auch der Mensch sich beim Gebete in eine geistige Stimmung und Verfassung versetze, daß er mit gesammeltem, eifrigem Geiste, mit reiner Intention und mit Wärme der Empfindung bete. Musterformulare der Anbetung finden sich zahlreich in der heiligen Schrift, wie in der kirchlichen Liturgie [1]).

§. 150.

Die Danksagung.

Wie die religiöse Dankbarkeit ist auch deren Ausdruck, die Danksagung, nothwendig und pflichtmäßig. Oefters fordert die heilige Schrift dazu auf und Christus ist uns auch selbst hierin mit seinem Beispiele vorangegangen, dem sich wiederum die Apostel und die Heiligen angeschlossen haben [2]). Danksagung (Eucharistie) heißt die erhabenste gottesdienstliche Handlung, die er eingesetzt hat und bei jeder Feier derselben kehrt als lebendige Aufforderung an uns und bedeutungsvoll das Gebet der Kirche wieder: „Vere dignum et justum est, nos tibi semper et ubique gratias agere." Haupterfordernisse der Danksagung sind:

a. daß sie in Ansehung des Gegenstandes umfassend und allgemein sei;

b. daß sie in Ansehung der Weise demüthig sei, getragen vom Bewußtsein, daß wir die göttlichen Wohlthaten nicht nur nicht verdient haben, sondern daß wir ihrer auch unwürdig sind. Ein hoffärtiger Dank ist schnöder Undank, ein wahrer Frevel gegen Gott, wie das Gleichniß des betenden Pharisäers im Tempel deutlich lehrt.

§. 151.

Das Bittgebet.

Die Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit desselben gründet sich

---

1) Man vergleiche unter andern: das Magnificat, das Benedictus, die meisten Psalmen, welche vorzugsweise Lobgesänge genannt werden, verschiedene Gebete bei der heiligen Messe, besonders das Gloria, die Präfation, die so oft wiederkehrende Doxologie u. dgl.

2) Die heilige Schrift fordert uns theils direkt, theils indirekt zur Danksagung auf; vergl. Matth. 15, 36; Mark. 8, 6; Ephes. 5, 20; Philipp. 4, 6. u. a.

einerseits auf unsere Hülfsbedürftigkeit, anderseits darauf, daß Gott es als Mittel angeordnet hat, wodurch wir die Schätze seiner Hülfe und Gnade auf uns gleichsam herniederziehen. Ist aber das Bittgebet das nothwendige Mittel, die uns nothwendigen Güter und Gaben von Gott zu erlangen, so leuchtet seine Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit von selbst ein. Es ist, wie die Schule sich ausdrückt, nicht nur nothwendig in Weise des Gebotes, sondern auch in Weise des Mittels. Oft und dringend fordert uns auch die heilige Schrift dazu auf. Auch das Mustergebet, das uns Christus lehrte, ist ein reines Bittgebet. Zur **Fürbitte** werden wir ebenfalls durch die heilige Schrift aufgefordert; beten sollen wir für Alle ohne Ausnahme, für Freunde und Feinde, für Gesunde und Kranke, für Gerechte und Sünder, besonders aber für die geistliche und weltliche Obrigkeit [1]).

Was die nothwendigen Erfordernisse eines wahren Bittgebets betrifft, so sind diese zusammengefaßt in der einen Forderung, daß es ein Gebet im Namen Jesu sei. Im Namen Jesu aber beten wir, wenn wir beten:

1. im Vertrauen auf seine unendlichen Verdienste und daher ebenso demüthig, als zuversichtlich;
2. in der Gemeinschaft mit ihm;
3. in seinem Geiste, in Kraft jenes Geistes nämlich, der unserer Schwachheit aufhilft und in uns betet mit unaussprechlichen Seufzern [2]);
4. nach seiner Lehre und seinem Beispiele, daher vor Allem um die ewigen Güter; um die zeitlichen aber nur bedingungsweise und mit Ergebung unsers Willens in den Willen des Vaters.

§. 152.

Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Gebetes.

1. Das Gebet ist Ausdruck der religiösen Gesinnung und ist diese Gesinnung wirklich vorhanden, so wird es von selbst hervortreten, indem Dasjenige, was wahrhaft innerlich ist, unaufhaltsam sich zu äußern strebt. Auf der andern Seite ist das Gebet auch Stärkung und Belebung dieser Gesinnung, abgesehen davon, daß das Bittgebet an sich ein eigentliches Gnadenmittel ist; denn jede Uebung einer Kraft ist zugleich Stärkung derselben. Unerschütterlich steht daher der Satz fest: Wer gut zu leben weiß, der weiß auch gut zu

---

1) 1 Timoth. 2, 1—3.
2) Röm. 8, 26.

beten und umgekehrt, wer gut zu beten weiß, der weiß auch gut zu leben; wer dagegen nicht betet, der lebt auch nicht gut.

2. Mit der Nothwendigkeit des Gebetes ist seine Pflichtmäßigkeit mitbewiesen. Christus schärft uns die Pflicht des Gebetes durch Lehre und Beispiel ein, indem er oft ganze Nächte hindurch betend zubrachte[1]). Ebenso fordern uns die Apostel oft und dringend zum Gebete auf[2]). Namentlich aber erscheint es theils nach einer alten rechtskräftigen Gewohnheit, theils nach der Lehre und dem Beispiele Jesu Christi streng pflichtmäßig zu beten: am Morgen und am Abende, vor und nach Tische und zur Zeit der Versuchung.

§. 153.

Würde des Gebetes als einer Tugendübung und Nutzen desselben als eines Tugendmittels.

Das Gebet ist zugleich Tugendübung und Tugendmittel.

1. Als Tugendübung ist es die würdigste und heiligste Handlung, deren der Mensch überhaupt fähig ist. Denn das Gebet ist ein heiliger Verkehr der Seele mit Gott, indem die Seele sich zu Gott erhebt und Gott zu ihr sich herabläßt, es ist die innigste wechselseitige Berührung unsers Geistes und des göttlichen Geistes. Und welche Hoffnung könnte wohl heiliger und würdiger sein?

2. Als Tugendmittel erweis't sich das Gebet hülfreich und wirksam in jeder Lage, in jeder Noth und Verwirrung des menschlichen Lebens: Stärke in den Versuchungen, Trost im Leiden, Muth im Kampfe, Errettung aus Gefahren Leibes und der Seele, innere Erquickung, diese und andere Wirkungen, welche wir in den heiligen Schriften, wie bei den Vätern der Kirche so oft angerühmt finden, hat Jeder, der irgend wahrhaft gebetet hat, aus eigener Erfahrung kennen gelernt; Jeder kann sie an sich noch täglich empfinden.

§. 154.

Allgemeine Eigenschaften und Erfordernisse eines wahren Gebetes.

Damit aber das Gebet als Tugendübung jene Würde wirklich behaupte und als Tugendmittel jenen Nutzen hervorbringe, muß es ein wahres, Gott wohlgefälliges Gebet sein. Von den Eigenschaften und Erfordernissen, die es in dieser Beziehung besitzen muß, sind die meisten bei den verschiedenen Arten des Gebetes schon namhaft gemacht worden.

---

1) Luk. 6, 12; 11, 5; 18, 1. 2.

2) Röm. 12, 12; Koloss. 4, 2; 1 Thess. 5, 17; 1 Petr. 4, 7 u. a.

Die folgenden beziehen sich auf das Gebet im Allgemeinen und ergeben sich aus dem Wesen des Gebetes von selbst.

1. Reinheit oder wenigstens Reumüthigkeit des Herzens; denn Gott, dem ich mich im Gebete nahe, ist ein heiliger Gott, der die Sünde haßt und verabscheut und deßhalb kann ihm das Gebet des Unbußfertigen unmöglich wohlgefällig sein.

2. Sammlung des Geistes, Aufmerksamkeit und Andacht. Ohne Sammlung und Aufmerksamkeit des Geistes keine Andacht und ohne Andacht kein wahres Gebet. Diesen Anforderungen entgegenstehen: das bloße Lippengebet (oratio labialis)[1]) und die Zerstreutheit beim Gebete. Das Lippen- oder das pharisäische Gebet ist vor Gott ganz werthlos, ja nach den Worten des heiligen Augustinus mehr eine Entehrung, als eine Verehrung Gottes.

Um den Zerstreuungen während des Gebetes möglichst vorzubeugen, muß ihm eine angemessene Vorbereitung vorhergehen, besonders darin bestehend, daß wir uns recht lebendig in Gottes Allgegenwart versetzen und das heilige Kreuzzeichen machen [2]).

3. Gebetswärme oder Gebetseifer (fervor orationis). Der Gebetswärme entgegensteht die Trockenheit (ariditas), eine gewisse Leere des Gemüthes, in deren Folge der Mensch sich zum Gebete unaufgelegt und sich unfähig fühlt, zu Gott sich aufzuschwingen. Nicht immer ist ein solcher Zustand selbst verschuldet, indem ihn Gott oft nur als Prüfung über den Menschen verhängt, um ihn zu läutern und sein Verdienst zu vermehren. Die verschuldete Trockenheit aber ist stets nur Folge sittlicher Erschlaffung des Willens und einer größeren oder geringeren Erstarrung des Gemüthes.

§. 155.

Orts- und Zeitumstände des Gebetes und die äußere körperliche Haltung bei demselben.

Wenn die im vorhergehenden §. aufgeführten Eigenschaften und Erfordernisse sich hauptsächlich auf die innere Seite des Gebetes beziehen und gleichsam die Seele desselben ausmachen, so sind doch auch die äußeren Anforderungen, die man an das Gebet stellt, nicht für geringfügig zu erachten, da sie bei der Beschränktheit unsers Wesens auf das Innere des Gebetes selbst zurückwirken. Vor Allem sind hierher zu rechnen:

---

1) Matth. 15, 7.

2) Sir. 18, 23: „Vor dem Gebete bereite deine Seele vor und sei nicht wie ein Mensch, der Gott versucht.“

1. Die äußern Umstände des Orts und der Zeit. Man kann zwar überall beten, und sich in der Gegenwart Gottes fühlen, doch sind bestimmte Oerter zur Beförderung der Andacht vorzugsweise geeignet. So eignen sich besonders als Oerter zum Gebete die Einsamkeit[1]) und die Kirche, welche vorzugsweise der Ort des Gebetes ist. Was die Zeit des Gebetes betrifft, so sind bestimmte Tageszeiten schon durch das höchste Alterthum als Gebetszeiten geheiligt. So sagt schon der Psalmist: „Rufen will ich zu Gott und der Allmächtige wird mich erretten: des Abends, Morgens und Mittags will ich beten und seufzen und er wird meine Stimme erhören[2]).“ So wie es auch aus der Apostelgeschichte bekannt ist, daß nach Weise der Juden auch die ersten Christen schon bestimmte Gebetsstunden eingehalten haben[3]). Die Sonn- und Festtage sind besonders durch Gebet zu heiligen.

2. Die äußere Haltung des Körpers beim Gebete ist ebenfalls nicht ohne Bedeutung, insofern die wahre Andacht sich hierin nur abspiegelt. Das Biegen der Kniee, das Knieen auf der Erde, das Falten der Hände, das Klopfen auf die Brust, die Emporhebung der Augen: alles Dieses sind nur naturgemäße Aeußerungen der innern Andacht und Ehrfurcht vor Gott, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorkommen und durch die heilige Schrift wenigstens indirekt gebilligt und empfohlen werden[4]).

§. 156.

Das Glaubensbekenntniß (professio fidei).

1. Das Glaubensbekenntniß im weiteren Sinne (confessio fidei materialis) ist jede Aeußerung des Glaubens, geschehe sie durch Wort oder durch That; es gehören dazu alle Akte der Gottesverehrung: Gebet, Beiwohnung der heiligen Messe, Empfang der Sacramente u. s. w.

Im engeren Sinne versteht man unter Glaubensbekenntniß jede Aeußerung des Glaubens, die den Zweck hat, Andern unsern Glauben zu bezeugen (confessio fidei formalis oder auch professio fidei genannt).

Diese kann wieder sein direkt oder indirekt; das direkte Glaubensbekenntniß ist eine ausdrückliche Aeußerung unsers Glau-

---

1) Mark. 1, 35.
2) Ps. 54, 17. 18.
3) Apst. 3, 1; 5, 4; 10, 9.
4) Daniel 6, 10; Matth. 2, 11; Apst. 20, 36.

bens durch's Wort, das indirekte Glaubensbekenntniß ist eine solche Aeußerung meines Glaubens durch Wort oder That, woraus andere meinen innern Glauben abnehmen können. Man rechnet aber das Glaubensbekenntniß zu den außerordentlichen Handlungen der Gottesverehrung, weil sie als pflichtmäßige Handlung nichts regelmäßig Wiederkehrendes ist.

2. Es besteht ein ausdrückliches Gebot, seinen Glauben zu bekennen [1]). Dieses positive Gebot verbindet jedoch nicht für immer und allezeit, sondern nur dann, wenn die Ehre Gottes oder das Heil des Nächsten die Erfüllung erfordert, insbesondere in folgenden Fällen:

a. bei Aufforderung durch die rechtmäßige Obrigkeit;

b. wo das Nichtbekenntniß des Glaubens eine indirekte Glaubensverläugnung sein würde; z. B. wenn ich vor dem allerheiligsten Sacramente meine Ehrfurcht nicht bezeugen würde;

c. wenn die Pflicht des guten Beispiels das Glaubensbekenntniß fordert, wenn ich durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses Andern nützen, durch Unterlassung des Glaubensbekenntnisses Andere ärgern könnte;

d. wenn der Glaube von Andern angegriffen, verhöhnt und verspottet wird. Ich soll dann, wenn ich nicht im Stande bin, den Glauben zu vertheidigen und den Religionsspötter zum Schweigen zu bringen, wenigstens mein Mißfallen über das Gespött zu erkennen geben durch ernstes Schweigen, durch das Verlassen der Gesellschaft u. dgl. Dieses ist dann ein indirektes Glaubensbekenntniß.

Das negative Gebot oder das Verbot der Glaubensverläugnung verbindet für immer und allezeit. Die Glaubensverläugnung ist in dreifacher Hinsicht sündhaft: 1. als Lüge überhaupt; 2. als unmittelbarer Frevel gegen Gott; 3. als eine Handlung des Aergernisses. Daher heißt es in der heiligen Schrift: „Wer mich verläugnet vor den Menschen, den werde ich wieder verläugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist;" und stets hat die Kirche die Glaubensverläugnung unter die gröbsten Vergehungen gerechnet.

Die Glaubensverläugnung kann geschehen in direkter und indirekter Weise. Direkte Verläugnung des Glaubens ist unumwundene Abläugnung seines Glaubens durch das Wort; indirekte Glaubensverläugnung besteht in solchen Handlungen, die ihrer Natur oder dem Herkommen nach Ausdruck einer falschen Religion sind, z. B. die Kniebeugung vor einem Götzenbilde, das Mitmachen reli-

---

1) Matth. 10, 32; Röm. 10, 10.

giöser Gebräuche anderer Glaubensgenossen (communio in sacris cum haereticis vel infidelibus) u. dgl.

Verheimlichung seines Glaubens (dissimulatio) ist zwar noch keine Glaubensverläugnung, doch sind die Grenzlinien zwischen beiden oft schwer zu bestimmen.

Der Eid (juramentum).

§. 157.

Begriff und Eintheilung des Eides.

Der Eid ist die feierliche Berufung auf Gott zur Bekräftigung einer Aussage. Betrifft die Aussage eine Behauptung, so heißt der Eid Bekräftigungseid (juramentum assertorium); betrifft sie ein geleistetes Versprechen, so heißt er Versprechungseid (juramentum promissorium). Ersterer begreift auch den Reinigungseid (juramentum purgatorium) in sich, d. h. jene Aussage, wobei ich Gott zum Zeugen anrufe, daß ich von einem mir aufgebürdeten Verbrechen frei bin. Der Form nach theilt man den Eid ein in den körperlichen, d. i. denjenigen, welcher mit der Aufhebung des rechten Daumens und der beiden nächsten Finger (einem sinnbildlichen Bekenntnisse des Glaubens an die heilige Dreieinigkeit) oder mit Berührung des Evangeliums geschworen wird, und in den nicht körperlichen; ferner in den gerichtlichen und außergerichtlichen.

Die gewöhnliche Formel, in welcher der Eid geleistet wird, ist: „So wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium (sic me Deus adjuvet et haec sancta Evangelia).“

Da die Kraft des Eides auf dem Glauben an Gott, als den allwahrhaftigen, allwissenden, heiligen und gerechten Richter beruht, so schließt er als solcher das äußere Bekenntniß dieses Glaubens ein und ist mithin auch als ein Akt äußerer Gottesverehrung zu betrachten.

§. 158.

Sittliche Erlaubtheit des Eides.

Einige Bibelaussprüche scheinen die Behauptung zu rechtfertigen, daß der Eidschwur einem Christen gar nicht erlaubt sei. „Ihr habt gehört, sagt der Heiland, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht falsch schwören, sondern du sollst dem Herrn halten, was du geschworen hast; ich aber sage euch: Ihr sollt gar nicht schwören, weder bei dem Himmel, weil er der Thron Gottes ist,

noch bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist, noch bei Jerusalem, weil sie die Stadt des großen Königs ist; noch sollst du bei deinem Haupte schwören, weil du nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen kannst. Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein! was darüber ist, das ist vom Bösen[1])." In gleicher Weise schreibt der heilige Jakobus: „Vor allen Dingen schwöret nicht, weder beim Himmel, noch bei der Erde, noch sonst einen Eid, sondern eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein! damit ihr nicht in's Gericht fallet[2])." Wirklich erklären einige christliche Secten, die Mennoniten, Quäker u. a., mit Berufung auf solche Aussprüche den Eid für unerlaubt und verweigern ihn selbst dann, wenn er ihnen von der Obrigkeit abgefordert wird.

Die Kirche ist uns auch hier eine allein sichere Führerin. Allerdings stammt der Eid aus dem Bösen, nämlich aus dem gegenseitigen Mißtrauen in die Wahrheit der einfachen oder außereidlichen Aussage des Mitmenschen, und dieses Mißtrauen selbst ist wiederum eine Folge oft getäuschten Vertrauens; so daß in demselben Augenblicke, wo jenes Mißtrauen und der Grund desselben, die Lügenhaftigkeit, aus der Menschheit geschwunden wäre, auch der Eid als entbehrlich von selbst hinwegfallen würde. Der Sinn der angeführten Worte des Herrn kann somit nur dieser sein: Ihr sollt alle so gesinnt werden, daß der Eid ganz entbehrlich wird, daß schon das einfache: Ja, ja; nein, nein! euch so heilig als ein Schwur ist. So lange aber dieser vollkommene Zustand noch nicht erreicht ist, muß der Eid als erlaubt betrachtet werden; denn der Eid als solcher schließt nichts Verwerfliches in sich, da er im Gegentheil, wie vorhin bemerkt, ein Akt der Gottesverehrung ist; verwerflich ist nur Dasjenige, was ihn nothwendig macht, das Mißtrauen und die Lüge. Daß diese den Sinn und die Lehre der Kirche bezeichnende Auffassung jener Stellen die richtige ist, wird durch anderweitige Aussprüche der heiligen Schrift bestätigt. Hiezu sind vor allen diejenigen zu rechnen, nach denen Gott selbst geschworen hat; so sagt der Apostel: „Denn Menschen schwören bei dem Größeren, als sie sind, und der Eid, zur Bestätigung geleistet, macht jedem Streite ein Ende; deßwegen Gott, um den Erben der Verheißung überschwänglich die Unwandelbarkeit seines Rathschlusses zu zeigen, einen Eid beigefügt hat[3])." Auch läßt sich

---

1) Matth. 5, 33—37.
2) Jak. 5, 12.
3) Hebr. 6, 16. 17; vergl. Ps. 109, 4.

Christus selbst auf einen Schwur ein, indem er auf die Worte des Hohenpriesters: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du mir sagest, ob du Christus, der Sohn Gottes, bist," erwiedert: „Du hast es gesagt [1])." Endlich sind hierher alle diejenigen Stellen zu rechnen, wo die Apostel sich ebenfalls eines Schwurs oder doch einer dem Eidschwure ähnlichen Formel bedienen, wie z. B.: „Gott ist mein Zeuge," oder: „Ich rufe Gott zum Zeugen an [2])."

§. 159.

Nähere Bedingungen seiner Erlaubtheit.

Die Erlaubtheit des Eides ist jedoch an bestimmte Bedingungen geknüpft; als solche werden nach Jerem. 4, 2. [3]) gewöhnlich folgende drei bezeichnet: veritas, judicium, justitia. Die erste Bedingung (veritas) fordert, daß ich nur Dasjenige beschwöre, was ich mit der zweifellosesten Gewißheit als wahr erkenne, oder wenn's ein Versprechen gilt, was ich zu erfüllen auf's Entschiedenste entschlossen bin, mit einem Worte, daß ich die Wahrheit sage, und nur die Wahrheit sage, und die ganze Wahrheit sage. Der Heiligkeit des Eides durchaus zuwider und einem falschen Eide gleich zu achten sind namentlich alle innern Vorbehalte und Zweideutigkeiten (reservationes mentales), denen die Absicht zu Grunde liegt, den Eid-Abnehmenden zu hintergehen.

Die zweite Bedingung (judicium) fordert, daß die Gründe, die zum Eide veranlassen, wichtig und dringend seien. Um einer unbedeutenden oder geringfügigen Sache willen den Namen Gottes anrufen, ist der Ehrfurcht gegen Gott zuwider, bekundet und befördert den Leichtsinn und führt sogar leicht zum falschen Eide, zufolge den Worten der heiligen Schrift: „Gewöhne deinen Mund nicht zum Schwören, denn darin sind viele Unfälle [4])." Durchgehends soll man nur schwören, wenn man dazu von der Obrigkeit aufgefordert wird.

Die dritte Bedingung endlich (justitia) fordert, daß der Gegenstand selbst, wozu ich mich durch einen Eid verpflichte, sittlich erlaubt sei. Hat man aber, wie z. B. Herodes that, eidlich versprochen, etwas Sündhaftes auszuführen, so soll man einen solchen Eid wohl bereuen, aber keineswegs erfüllen; denn etwas

1) Matth. 26, 63. 64.
2) Vergl. Röm. 1, 9; 2 Kor. 1, 23. u. a.
3) Et jurabis: vivit Dominus: in veritate et in judicio et in justitia.
4) Ecclesiast. 23, 9.

Unerlaubtes wird durch Nichts in der Welt, am wenigsten durch einen Eid, in etwas Erlaubtes umgewandelt.

Hat aber der den Eid Leistende bestimmte Bedingungen zu erfüllen, so hat's auch der ihn Fordernde. Insbesondere soll der Eid nie um unwichtiger Dinge willen Jemanden abverlangt werden, und nie Solchen, die die Heiligkeit des Eides gar nicht begreifen, oder von denen man sogar überzeugt ist, daß sie einen falschen Eid schwören werden.

§. 160.

Heiligkeit des Eides und Gegensätze.

Indem ich einen Eid schwöre, stelle ich mich gleichsam vor den allgegenwärtigen Gott hin und spreche: „So wahr du bist und so wahr du der Allwahrhaftige, der Allwissende und der Allheilige, und insbesondere der Rächer einer jeden Lüge bist, will ich an dir und deiner Seligkeit keinen Theil haben, wenn diese meine Aussage mit meiner innern Ueberzeugung nicht vollkommen übereinstimmt, wenn ich jetzt anders sage, als ich denke.“ Eine solche Handlung aber muß jedem Menschen, der dieses Namens werth ist, unantastbar heilig erscheinen. Hieraus erhellet das Verwerfliche der Entheiligung des Eides durch den sogenannten falschen Eid, d. i. die eidliche Betheuerung einer wissentlich falschen Aussage, und den Meineid, d. i. die vorsätzliche Verletzung einer eidlichen Zusage. Wer sich solcher Verbrechen schuldig machen kann, heißt mit Recht ein Auswurf der menschlichen Gesellschaft; denn er hat, so viel an ihm liegt, die tiefste Grundlage aller menschlichen Ordnung und Wohlfahrt frevelhaft untergraben, hat das Heiligste, was es für den Menschen gibt und geben kann, mit Füßen getreten, ja er hat sich von Gott und allem Antheil an ihm förmlich losgesagt. Daß ein eidlich bekräftigtes sündhaftes Versprechen nicht bindend ist, ja daß es sogar nicht erfüllt werden darf, ward so eben schon bemerkt; ebenso erlischt die Verpflichtung zur Erfüllung eines eidlichen Versprechens, wenn diese Erfüllung später physisch oder moralisch unmöglich ist, oder sobald Derjenige, zu dessen Gunsten man den Eid geleistet, freiwillig darauf Verzicht leistet.

Das Gelübde (votum).

§. 161.

Begriff und Eintheilung.

Das Gelübde ist ein freiwilliges, bedachtsames, Gott gegebe-

nes Versprechen, irgend ein besseres Gut, das nicht geboten, sondern gerathen ist, thun zu wollen. Betrifft das Versprechen die Hingebung einer Sache, so heißt es ein dingliches (votum reale), betrifft es aber eine persönliche Leistung, so heißt es ein persönliches Gelübde (votum personale). Ferner kann es abgelegt werden entweder in bedingter (conditionatum) oder in unbedingter Weise (absolutum); für einige Zeit des Lebens (temporale) oder für das ganze Leben (perpetuum); auf eine einfache (simplex) oder auf eine feierliche Weise durch den Empfang einer Weihe oder durch den Eintritt in eine von der Kirche genehmigte religiöse Körperschaft (solenne).

§. 162.

Sittliche Würdigung des Gelübdes.

1. Bei der sittlichen Würdigung eines Gelübdes fragt es sich zuvörderst, ob es sittlich gute Handlungen gebe, die ich nicht schon um der Pflicht als solcher willen üben muß, sondern die über den Kreis der strengen Pflicht hinausliegen, sogenannte opera supererogatoria; denn gibt es solche Handlungen nicht, so sind eigentliche Gelübde zufolge des aufgestellten Begriffs nicht einmal möglich. Diese Frage ist aber oben bei der Lehre vom Rathe bereits bejaht worden. Es zeigte sich, daß das Sittengesetz (in abstracto) für alle Menschen höchste Norm des Lebens und daß seine Erfüllung geboten ist, daß hingegen die Weise der Erfüllung des Sittengesetzes nicht in allweg und schlechthin geboten, sondern in vielen Fällen nur gerathen ist. Gibt es aber gerathene gute Werke, so enthält der Begriff eines Gelübdes nichts in sich Widersprechendes.

2. Aber Gelübde sind nicht nur möglich, sondern auch nützlich. Denn die gerathenen guten Handlungen, zu denen ich mich durch ein Gelübde verpflichte, erhalten einen unmittelbar religiösen Charakter oder sie werden durch das Gelübde zu unmittelbar gottesdienstlichen Handlungen erhoben. Auch erhält unser Wille durch das Gelübde eine feste Richtung auf das Gute. Dieß wird auch durch die heilige Schrift bestätigt, indem auch der Apostel Paulus sich ein Gelübde auferlegte und somit den religiösen Werth der Gelübde faktisch anerkannte [1].

§. 163.

Gültigkeit und Verbindlichkeit des Gelübdes.

1. Zur gültigen Ablegung eines Gelübdes wird erfordert,

1) Apst. 18, 18.

a. von Seiten der gelobten Sache, daß sie etwas Gerathenes oder besser sei als ihr Gegentheil.

b. Von Seiten des Gelobenden wird erfordert, daß er in Beziehung auf das Versprechen frei und selbstständig sei, daß er sich in Beziehung auf Gegenstand, Grund und Endzweck des Gelübdes in keinem wesentlichen Irrthume befinde, und daß er endlich mit Selbstbewußtsein handele und den Willen habe, sich zu verpflichten.

2. Ein gültig abgelegtes Gelübde ist verbindlich; denn es heißt in der heiligen Schrift: „Wenn du ein Gelübde gelobest dem Herrn, deinem Gott, so sollst du nicht zögern, es zu erfüllen, denn der Herr, dein Gott, fordert es von dir; und wenn du säumest, so wird es dir zur Sünde angerechnet [1].“ Und an einer andern Stelle: „Es ist besser, nicht geloben, als das Gelobte nicht halten [2].“ Die Verbindlichkeit eines gültig abgelegten Versprechens ergibt sich auch aus der Natur der Sache; denn die Nichterfüllung eines Gelübdes ist Verletzung der Gott gebührenden Hochachtung und Ehrfurcht. Aufgehoben wird die Verbindlichkeit eines Gelübdes:

a. durch Irritation, d. i. die Verungültigung des Gelübdes, welche durch Diejenigen geschieht, zu denen der Gelobende im Verhältnisse der Abhängigkeit steht;

b. durch Kommutation; die Umwandlung des Gelübdes in ein besseres kann durch den Gelobenden selbst geschehen, die Umwandlung in ein gleiches oder geringeres kann nur durch die kirchlichen Obern stattfinden;

c. durch Dispensation, d. i. die Entbindung von einem Gelübde durch die Kirche. Der Papst kann dispensiren in Beziehung auf alle Gläubige und alle Gelübde; der Bischof in Beziehung auf seine Diöcese. Vorbehalten aber sind dem Papste: das Gelübde, in einen kirchlich approbirten Orden zu treten, das Gelübde vollkommener jungfräulicher Keuschheit und das Gelübde der Wallfahrt nach Rom, Jerusalem und Kompostella.

Von der mittelbaren Gottesverehrung oder der Verehrung der Heiligen.

§. 164.

Die Verehrung der Heiligen im Allgemeinen.

1. Die mittelbare Gottesverehrung findet statt in der Verehrung der Heiligen (cultus duliae). Diese Verehrung ist begründet

1) 5 Mos. 23, 31.

2) Ecclesiastik. 5 4.

a. in einem unabweislichen Bedürfnisse der menschlichen Natur, indem wir uns angetrieben fühlen, Denjenigen Hochachtung und Verehrung zu erweisen, welche durch Tugenden und Verdienste sich ausgezeichnet haben;

b. in jener wunderbaren Gemeinschaft der Heiligen, welche Himmel und Erde verbindet und allen wahren Gliedern Jesu Christi die Fähigkeit verleiht, in Allem, was zur Heilswirkung gehört, einander Beistand zu leisten;

c. in dem Erlösungswerke Jesu Christi, der nicht nur durch sich selbst für die Sünden der Welt seinem himmlischen Vater Genugthuung geleistet hat, und Gaben erbittet, sondern auch durch die mit ihm verbundenen Gläubigen.

2. Durch die heilige Schrift und mündliche Ueberlieferung wird die Zulässigkeit dieser Verehrung bestätigt. Denn Matth. 10, 40. heißt es, daß wer Christi Diener ehre, Christum selber ehre und Joh. 12, 26. wird gesagt, daß Gott selbst Diejenigen ehren werde, welche Jesu Christo nachgefolgt seien. Und was die mündliche Ueberlieferung betrifft, so reichen die Zeugnisse derselben für den in Rede stehenden Lehrpunkt bis auf die ältesten Zeiten hinauf. Nicht lange nach dem Tode des heiligen Ignatius († 107) wurden seine Martyrerakten verfaßt und diesen Martyrerakten zufolge feierten schon damals die Gläubigen die Tugenden dieses Martyrers und begingen das Jahrgedächtniß seines Hinscheidens. Aehnlich lautet das Zeugniß, das uns die Martyrerakten des heiligen Polycarpus († 164) aufbewahrt haben. In etwas späterer Zeit, besonders seit dem vierten Jahrhunderte, feierte man vor den Gedächtnißtagen der Apostel und Martyrer nächtliche Vigilien, baute über ihren Grabstätten Altäre, Kapellen und Kirchen (memorias), nannte diese nach ihren Namen, wallfahrtete zu ihren Grabstätten und Gedächtnißkirchen und pries die Heiligen in erhabenen Lobgesängen und begeisterten Reden.

3. Die Verehrung der Heiligen ist der Verehrung und Anbetung Gottes durchaus nicht zuwider, da wir nach Lehre der Kirche in den Heiligen Gott selbst verehren und die Wunder seiner Gnade preisen (Deus admirabilis in sanctis suis). Denn da Alles, was die Heiligen sind, nur durch Christum sind, da die Verdienste der Heiligen nur eine Frucht des Todes Christi und eine Ausstrahlung seiner Verdienste sind, so geht die Verehrung, die den Heiligen erwiesen wird, in ihrem letzten Grunde auf Jesum Christum selbst zurück. Ebenso wenig kann die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte das Mittleramt Jesu Christi verdunkeln; denn Christus ist

Mittler durch seine Erlösung (per redemtionem); die Heiligen sind unsere Mittler nur durch ihre Fürbitte (per intercessionem); Christus durch sich selbst und sein eigenes Verdienst; die Heiligen durch Christus und ihr Verdienst.

4. Die Kirche betrachtet die Verehrung der Heiligen nicht als schlechthin nothwendig für das Seelenheil, wohl aber für nützlich und heilsam[1].

5. Die Verehrung der Heiligen selbst findet statt

a. durch besondere Erweise der Hochachtung, die sich auch auf ihre Reliquien und Bilder erstrecken;

b. durch Anrufung ihrer Fürbitte;

c. durch Nachahmung ihres Beispieles;

d. durch fromme Feier ihrer Feste.

§. 165.

Die Verehrung der Mutter Gottes.

Vor den andern Heiligen erweis't die Kirche der heiligen Maria eine ganz besondere Verehrung (hyperdulia, cultus hyperduliae). Diese besondere Verehrung gründet sich auf einen dreifachen Vorzug derselben, nämlich

1. Auf ihre gänzliche Unbeflecktheit, indem sie a. nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche von der Makel der Erbsünde frei blieb und b. durch ein besonderes Vorrecht (speciale privilegium gratiae) von jeder persönlichen Sünde, selbst von jeder läßlichen, sich rein erhalten hat;

2. auf ihre ausgezeichnete Heiligkeit, indem sie durch Gnaden und Verdienste über alle Menschen und über alle Chöre der Engel erhöht worden ist;

3. auf die Würde ihrer göttlichen Mutterschaft, wodurch sie zugleich die Königin des Himmels und die himmlische Mutter aller rechtgläubigen Christen ist.

Der Engel selbst nennt sie „voll der Gnaden;" die heilige Elisabeth bezeichnet sie als „die gebenedeiete unter den Weibern" und sie selbst sagt von sich im prophetischen Vorgefühl: „Mich werden von nun an selig preisen alle Geschlechter."

§. 166.

Verehrung der Reliquien.

1. Die Reliquien der Heiligen sind in der Kirche ebenfalls ein

1) Konc. Trid. sess. 25.

Gegenstand frommer Verehrung und diese Verehrung ist eigentlich nur ein Bestandtheil der Verehrung der Heiligen selbst. Der heilige Kirchenrath von Trient sagt: „Auch der Martyrer und der andern mit Christo lebenden Heiligen heilige Körper, welche lebendige Glieder und Tempel des heiligen Geistes waren und von Christo dereinst auferweckt und verherrlicht werden, sind von den Gläubigen in Ehren zu halten, und viele Wohlthaten werden durch sie von Gott den Menschen erwiesen, sowie die Behauptung, den Reliquien der Heiligen dürfe keine Ehrfurcht und Verehrung erwiesen werden oder diese und andere Denkmale würden ohne Nutzen verehrt, und das Besuchen ihrer Gedächtnißkirchen, um Hülfe zu erlangen, sei vergeblich, durchaus zu verdammen ist, wie die Kirche sie schon längst verdammt hat und jetzt abermals verdammt [1].“

Diese kirchliche Lehre gründet sich auf die heilige Schrift, wie auf die mündliche Ueberlieferung. Im A. T. wird berichtet, daß durch die Gebeine des Elisäus ein Todter wieder in's Leben erweckt worden [2], und im N. T., daß sogar durch die Schweißtücher und Gürtel des heiligen Paulus Kranke und Besessene geheilt worden seien [3].

2. Wenn nun diesen Zeugnissen zufolge Gott durch die Reliquien der Heiligen Wunder wirkte, Gott selbst also die Reliquien ehrte, warum sollten wir sie nicht ehren dürfen? Wirklich läßt sich auch die Verehrung der Reliquien in der Kirche bis auf die Zeiten der Apostel hinauf verfolgen, wie hervorgeht aus den Martyrerakten des Ignatius und des Polycarpus. Man fing, wie bei dem heiligen Cyprian, das Blut der Heiligen in Schwämmen und Schalen auf; man bewahrte ihre Ueberbleibsel wie das kostbarste Kleinod, schätzte sich glücklich, sie zu besitzen oder auch nur berühren zu dürfen, wallfahrtete zu ihnen und setzte mit großer Feierlichkeit sie in Kapellen und Kirchen bei. Selbst die erleuchtetsten Kirchenlehrer gingen in dieser Verehrung mit ihrem Beispiele voran und sprachen klar den Sinn derselben aus.

„Ich verehre, sagt der heilige Ambrosius, im Fleische der Martyrer die um Christi willen empfangenen Wundmale; ich verehre das Andenken an einen Heldenmuth, der nie stirbt; ich verehre die Asche, die durch das Bekenntniß Christi geheiligt ist; ich verehre den Leichnam, der mir zeigt, wie ich den Herrn lieben soll, und der mich lehrt, selbst den Tod des Herrn wegen nicht zu fürchten.“ (Serm. 14. de ss. Nazar. et Cels.).

---

1) Sess. 25.
2) 2 Kön. 13, 21.
3) Apst. 19, 12.

Der heilige Chrysostomus betrachtet die Gebeine der Martyrer als lebendige Mahnung, ihrem Beispiele zu folgen.

„Gott hat sich mit uns in die Martyrer getheilt, und während er die Seelen zu sich genommen, hat er uns gleichsam die Leiber zugetheilt, damit wir die heiligen Gebeine derselben als Aufforderungen zu unabläßiger Tugend bei uns bewahren möchten. Denn wenn Der, welcher die blutigen Waffen eines Kriegers anschaut, den Schild, den Spieß, den Panzer, wäre er auch noch so wenig kampflustig, sogleich sich erhebt, in sich entbrennt und zum Kampfe hinauszieht und so aus dem Anblick der Waffen schon Muth schöpft, dieselben Thaten zu vollbringen: wie könnten wir, die wir nicht etwa bloß die Waffen, sondern den Leib des Heiligen selbst erblicken, der gewürdigt worden, für das Bekenntniß Christi sein Blut zu verspritzen; wie könnten wir, wären wir auch noch so zaghaft, uns nicht zur Nacheiferung aufgemuntert fühlen, da dieser Anblick wie Feuer in unsere Seele fällt und uns zu gleichem Kampfe auffordert!" (Orat. in Julian. mart.).

§. 167.

Verehrung der Bilder.

1. Die Verehrung der Bilder ist ebenfalls ein Bestandtheil der Heiligen-Verehrung. Die Bilder der Heiligen werden aber in der Kirche nicht verehrt, „als glaube man, daß diesen Bildern etwas Göttliches oder irgend eine Kraft inne wohne, um derentwillen man sie in Ehren halten müsse oder als dürfe man von ihnen etwas erbitten, oder als habe man sein Vertrauen auf die Bilder zu setzen, wie dieses von den Heiden geschah, die auf die Götzenbilder ihre Hoffnung setzten, sondern weil die Ehre, die man ihnen erzeigt, auf die Vorbilder (prototypa) zurückgeht, welche sie darstellen, dergestalt, daß durch die Bilder, welche wir küssen und vor denen wir das Haupt entblößen und uns neigen, wir Christum anbeten und die Heiligen verehren, deren Abbildung sie sind [1]."

2. Die Heiligenbilder werden besonders in den Kirchen aufgestellt

a. zur Erinnerung an die Werke und Wohlthaten Christi und seiner Heiligen;

b. zur Unterweisung der Gläubigen;

c. zur Erinnerung, dem Beispiele Jesu Christi und seiner Heiligen nachzufolgen;

d. zur Zierde und Ausschmückung der Kirchen.

1) Konc. Trid. sess. 25.

§. 168.

Gegensätze der Gottesverehrung.

Außer den bei den einzelnen Akten der Gottesverehrung schon genannten Gegensätzen gegen dieselbe lassen sich noch folgende insbesondere aufführen:

1. Die religiöse Lauigkeit (acedia); sie rührt her von Gleichgültigkeit und Geringschätzung gegen die göttlichen Dinge.

2. Gotteslästerung (blasphemia) ist eine Lästerung Gottes in Worten, Geberden, Schriften und Gemälden. Sie kann sein formell (wenn ihr eine aktuelle Irreligiosität zu Grunde liegt), oder materiell (wenn Leichtsinn oder Affekt sie veranlaßt); einfach oder zugleich häretisch (wenn sie zugleich die Läugnung eines Glaubensartikels in sich schließt), direkt (wenn Gott unmittelbar) oder indirekt (wenn Gott mittelbar in seinen Heiligen oder in dem ihm geweihten Dingen gelästert wird). An die Gotteslästerung schließt sich auch das Fluchen und Verwünschen.

3. Gottesraub (sacrilegium) ist eine thatsächliche Gotteslästerung, d. i. eine Entehrung des Heiligen durch eine demselben zuwiderlaufende Handlung. Man theilt das sacrilegium gewöhnlich ein in ein persönliches (personale), dingliches (reale) und örtliches (locale); das persönliche ist eine Verletzung einer gottgeweihten Person; das dingliche ist Verletzung oder unwürdiger Gebrauch gottgeweihter Gegenstände (Mißbrauch der heiligen Sacramente im Empfange oder in der Ausspendung, Verunehrung der heiligen Eucharistie, u. dgl.); das örtliche endlich ist Verunehrung heiliger Orte (Kirchen, Gottesäcker).

4. Die Simonie (simonia) ist der Wille und das Bestreben, ein geistliches Gut, oder etwas, dem ein geistliches Gut annex ist, um des geistlichen Gutes willen für Geld oder Geldeswerth zu kaufen oder zu verkaufen. Zur Sünde der Simonie gehört also a. ein geistliches Gut (materia spiritualis, z. B. Gnadengaben, Sacramente, Kirchenämter); b. ein zeitlicher Werth (pretium temporale), hierunter versteht man Alles, was zeitlichen Vortheil bringt entweder durch Geld und Geldeswerth (munus a manu), oder durch Dienstleistungen, die sich mit Geld aufwiegen lassen (munus ab obsequio), oder durch Lob und Fürsprache (munus a lingua).

c. Gehört dazu (wenigstens zur simonia conventionalis) ein ausdrücklicher oder stillschweigender Vertrag, wodurch der Eine sich zur Verleihung des Geistlichen, der Andere sich zur Verleihung des Zeitlichen verpflichtet, wie sehr sich auch dieser Vertrag hinter Worte und Wendungen verhüllen mag (simonia palliata).

Die Simonie wird wieder verschiedentlich eingetheilt; so unterscheidet man eine simonia mentalis und eine simonia conventionalis. Mentalis heißt die Simonie, wenn Jemand ein zeitliches Gut in der Intention hingibt, dafür ein geistliches Gut zu erhalten, ohne daß der Andere diese Intention erkennt oder auch nur stillschweigend in dieselbe einwilligt; conventionalis dagegen heißt sie, wenn ein stillschweigender oder ausdrücklicher Vertrag stattfindet. Die simonia conventionalis ist entweder eine reine (pura), wenn der abgeschlossene Vertrag von keiner Seite; oder eine gemischte (mixta), wenn er nur von einer Seite oder endlich eine reale (realis), wenn er von beiden Seiten ausgeführt wird.

Eine besondere Art der simonia conventionalis ist die simonia confidentialis, welche darin besteht, daß einer dem andern ein kirchliches Beneficium abtritt oder verschafft unter der Bedingung, daß der andere nach einiger Zeit das Beneficium oder einen Theil seiner Einkünfte ihm selbst oder einem Dritten wieder überlasse.

Die simonia conventionalis realis und die simonia confidentialis sind päpstliche Reservatfälle und unterliegen der größeren Excommunication.

Die Schwere der Simonie (der Name ist entlehnt von Simon dem Zauberer Apst. 8, 20.) erhellt daraus, daß das Geistliche zu einem Gegenstande schnöden Gewinnes herabgewürdigt wird.

5. Aberglaube (superstitio), d. i. falsche Verehrung Gottes in ihren verschiedenen Formen insbesondere a. Götzendienst (idololatria); b. Zauberei (magia et maleficium); c. Wahrsagerei (divinatio); d. abergläubische Beobachtungen (vana observatio); e. Mißbrauch des Heiligen (abusus sacrorum).

Zweiter Abschnitt.

Das gottgefällige Leben eines Christen in seiner Stellung zur Kirche.

§. 169.

Uebergang.

Glaube, Hoffnung und Liebe, worin die christlich religiöse Gesinnung besteht, sind nicht Werke des Menschen, sondern Früchte des heiligen Geistes. Durch den heiligen Geist werden wir aufgenommen in die Gemeinschaft mit Jesus Christus und durch diesen

in die Gemeinschaft mit dem Vater. Christus aber hat aus höchst weisen und liebevollen Absichten gewollt, daß die gnadenreiche Wirksamkeit des heiligen Geistes in uns ordentlicher Weise vermittelt würde durch seine sichtbare Kirche. Die kirchliche Gesinnung ist mithin auch ein wesentlicher Bestandtheil der christlich-religiösen Gesinnung. Um zu erkennen, wie sich diese kirchliche Gesinnung zu bethätigen habe, hat man das dreifache Amt der Kirche in's Auge zu fassen, wodurch sie das dreifache Amt Jesu Christi vertritt, nämlich das Lehramt, das Priesteramt und das Königsamt der Kirche.

Das Verhalten des Christen.

§. 170.

1. In Beziehung auf das Lehramt der Kirche.

Die Kirche vertritt durch ihr Lehramt Jesum Christum, den göttlichen Lehrer, indem sie, geleitet durch den heiligen Geist, uns unfehlbar vorstellt und erklärt, was Christus uns geoffenbart oder was er, als früher offenbart, bestätigt hat.

Des Christen Pflicht ist es daher:

a. in der Stimme der Kirche die Stimme Christi zu hören und ihrer Lehrauctorität sich in kindlicher Demuth unbedingt zu unterwerfen;

b. sich mit der Lehre derselben so genau und vollständig, als es ihm möglich ist, bekannt zu machen und die Mittel dazu (besonders Besuch des christlichen Unterrichts und Anhörung der Predigt) gewissenhaft zu benutzen;

c. die weitere Ausbreitung des kirchlichen Glaubens durch jedes e r l a u b t e Mittel zu befördern und namentlich die kirchliche Missionsthätigkeit nach Kräften zu unterstützen.

§. 171.

2. In Beziehung auf das Priesteramt der Kirche.

Durch den Glauben an das Lehrwort der Kirche vermittelt sich für den Einzelnen die Theilnahme an der Wahrheit Jesu Christi; durch die Theilnahme am Kultus der Kirche vermittelt sich für den Einzelnen der Antheil an der Gnade Jesu Christi.

Zum katholischen Kultus gehört aber

a. das heilige Meßopfer. Die Kirche fordert als das Mindeste, daß jeder in die Unterscheidungsjahre eingetretene Katholik alle Sonn- und Festtage der heiligen Messe mit Andacht beiwohne;

gerathen ist es, jeden Tag an dieser erhabenen Feier persönlich Theil zu nehmen.

b. Ferner gehören dazu die heiligen Sacramente, deren Empfang theils als Gnaden- und Tugendmittel, theils als Akt der Gottesverehrung zu betrachten ist. Zwei davon, die Ehe und Priesterweihe, sind für besondere Stände, zwei, die Firmung und heilige Oelung, sind für besondere Lebenslagen angeordnet und durch die Taufe wird der Mensch erst in die Kirche eingeführt. Es bleiben daher zwei zurück, die das ganze Leben hindurch empfangen werden können, als Mittel, das geistliche Leben stets zu erneuern oder zu bekräftigen, die Buße und das heilige Altarssacrament.

Das Sacrament der Buße ist zwar zunächst für Diejenigen eingesetzt, welche schwer gesündigt haben; für diese ist der möglichst baldige Empfang desselben Pflicht; aber auch läßlichen Sündern ist der Empfang desselben sehr heilsam: es ist mithin nicht nur ein Sacrament der Todten, sondern auch ein Sacrament der Lebendigen.

Jeder Katholik, der in die Unterscheidungsjahre getreten ist, soll es wenigstens e i n m a l im Jahre empfangen nach der Verordnung des Conc. Later. IV. (im Jahre 1215).

Das heilige Sacrament des Altars ist die das ganze Leben hindurch fortdauernde Nahrung der Seele. Wie oft der Christ es empfangen soll, läßt sich zwar nicht bestimmen, der römische Katechismus aber sagt, es sei zu wünschen, daß der Christ so gesinnt sei, daß er jeden Tag kommuniciren könne (vive, sagt der heilige Augustinus, ut quotidie possis sumere). Gegen die häufige Kommunion hat man eingewendet, daß die Macht der Gewohnheit leicht Gleichgültigkeit erzeuge. Indeß liegt es am Menschen selbst, einer solchen Gefahr zu begegnen.

Was die Kirche in Absicht auf die Vorbereitung zum Empfange dieses allerheiligsten Sacraments vorschreibt, ist durch die Heiligkeit und Würde desselben vollkommen gerechtfertigt. Man unterscheidet eine Vorbereitung von Seiten des Körpers und eine Vorbereitung von Seiten der Seele.

In ersterer Beziehung besteht von den ältesten Zeiten her das Gebot der Nüchternheit (jejunium naturale), d. i. der unbedingten Enthaltung von Speise und Trank von Mitternacht an, welches Alle verpflichtet mit Ausnahme Derjenigen, welche das heilige Sacrament als Wegzehr empfangen. Die Vorbereitung von Seiten der Seele besteht außer der Reinigung der Seele durch das heilige Bußsacrament vorzüglich in Sammlung des Geistes und Herzens und in andachtsvoller Erweckung der drei göttlichen Tugenden.

Die bloß nicht würdige Kommunion liegt in der Mitte zwischen der würdigen und unwürdigen.

Die geistliche Kommunion, die bei jeder heiligen Messe stattfinden soll, besteht in der aktuellen Erneuerung der Gemeinschaft mit Jesus Christus durch Glaube, Hoffnung und Liebe, verbunden mit einer innigen Sehnsucht nach dem wirklichen Empfange des heiligen Sacraments.

c. Mehrere andere Religionsgebräuche, besonders die Sacramentalien. Unter den Sacramentalien versteht man religiöse Segnungen und Weihungen von Personen oder Gegenständen; auch werden die geweihten Gegenstände selbst Sacramentalien genannt. Der Gebrauch derselben ist zwar nicht strenge Pflicht, doch würde die grundsätzliche Vernachlässigung derselben einen unkirchlichen Sinn verrathen.

Auch gehört zu den wichtigeren Akten des christlichen Lebens die Benutzung der kirchlichen Ablässe; eine gänzliche Vernachlässigung derselben bewiese ebenfalls unkirchlichen Sinn.

Endlich verdienen hier noch aufgeführt zu werden die verschiedenen in der Kirche bestehenden Andachtsübungen: Vesper, Kompletorium, Bruderschafts- und Rosenkranzandachten, der Segen mit dem hochwürdigsten Gute, Processionen und Wallfahrten. Was die letzteren betrifft, ist es Grundsatz der Kirche: tollatur abusus, sed maneat usus.

d. Der gemeinsame Gottesdienst in der Kirche soll im kleineren Maßstabe stattfinden in der Familie; denn jeder Hausvater ist in gewissem Sinne Priester, jede Familie eine christliche Gemeinde im Kleinen. Zu diesem häuslichen Gottesdienste gehören das gemeinsame Morgen- und Abendgebet, fromme Lesung und Gesang, gemeinsame Besprechung über heilige Gegenstände.

§. 172.

Fortsetzung.

Das Leben im Kirchenjahre.

1. Obgleich jeder Tag dem Herrn heilig ist und das ganze Leben ein beständiger Gottesdienst sein soll, so schließt dieses doch die Pflicht nicht aus, besondere Tage dem Dienste Gottes vorzugsweise zu widmen. Nach göttlichem und kirchlichem Gebote sind deßhalb als besondere Tage der Gottesverehrung die Sonn- und Feiertage nach der Ordnung des Kirchenjahres eingesetzt worden.

2. Das Kirchenjahr soll uns seinem Zwecke nach das Werk

unserer Erlösung durch den dreieinigen Gott jährlich neu vergegenwärtigen und uns veranlassen, die Früchte desselben uns zuzueignen.

Es zerfällt in drei Hauptfestkreise: den Weihnachts-, Ostern- und Pfingstfestkreis. Jeder Festkreis hat wieder drei Theile: Vorfeier, Hauptfeier (die hohen Feste: Weihnachten, Ostern, Pfingsten) und Nachfeier.

a. Der Weihnachtsfestkreis beginnt mit dem ersten Adventsonntage, womit zugleich das Kirchenjahr seinen Anfang nimmt, und er schließt mit dem Feste Mariä Lichtmeß. Die zu diesem Festkreise gehörenden einzelnen Feste sind:

α. der Advent;

β. Weihnachten;

γ. das Fest der Beschneidung;

δ. das Fest Epiphaniä;

ε. das Fest der Darstellung Jesu im Tempel, auch Mariä Reinigung oder Mariä Lichtmeß genannt.

Das große Thema dieses ganzen Festkreises ist ausgesprochen in den Worten: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater voll der Gnade und Wahrheit [1].“

b. Der Osterfestkreis beginnt mit dem Sonntage Septuagesima und schließt mit dem Feste der Himmelfahrt Christi; sein Mittelpunkt ist das Osterfest selbst, die Vorbereitung dazu bildet die Fastenzeit mit den drei ihr zunächst vorangehenden Sonntagen; die Sonntage nach Ostern bis zum Himmelfahrtstage bilden die Nachfeier.

Die einzelnen zu diesem Festkreise gehörenden festlichen Zeiten sind demnach:

α. die Sonntage Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima;

β. die Fastenzeit; besonders die sechs Fastensonntage;

γ. die Charwoche (hebdomas major);

δ. Ostern (durch welches Fest die Zeitordnung aller beweglichen Feste des Jahres bestimmt wird);

ε. die fünf Sonntage nach Ostern mit der Bittwoche;

ζ. das Fest der Himmelfahrt Christi.

Das Thema dieses Festkreises ist die Feier unserer Erlösung im engeren Sinne, des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu Christi.

c. Der Pfingstfestkreis beginnt mit dem Sonntage nach dem

1) Joh. 1, 14—15.

Feste der Himmelfahrt und schließt mit dem letzten Sonntage vor dem Advent; sein Mittelpunkt ist das Pfingstfest selbst. Die zu ihm gehörenden einzelnen festlichen Zeiten sind:

α. die Woche vor Pfingsten;

β. das Pfingstfest;

γ. das Dreifaltigkeitsfest;

δ. die ganze Reihe der Sonntage nach Pfingsten bis zum Schlusse des Kirchenjahres.

Das auf den Donnerstag in der zweiten Woche nach Pfingsten fallende Frohnleichnamsfest gehört streng genommen in den Osterfestkreis, indem es eigentlich nichts anders ist, als die feierliche und freudige Begehung des Grünendonnerstags, als des Tages der Einsetzung des allerheiligsten Altarssacraments, die wegen des Trauercharakters der Charwoche bis in die Pfingstfreudenzeit hinaus verschoben wird.

Das Thema des Pfingstfestkreises ist die Feier der Verherrlichung Christi in den Gliedern seiner Kirche durch den von ihnen empfangenen und in ihnen wirksamen heiligen Geist.

Die genannten Festtage des Herrn sind durchflochten mit den Festtagen der Mutter Gottes und der Heiligen, welche sich zu den ersteren gleichsam wie deren Abschattungen verhalten.

Um Dasjenige, was das Hauptthema des ganzen Kirchenjahres bildet, nämlich die Feier unserer Erlösung und Heiligung, wieder in jeder einzelnen Woche zusammenzudrängen, ist von den Aposteln statt des jüdischen Sabbaths der Sonntag angeordnet worden.

3. Das Gebot der Feier der Sonn- und Festtage ist theils gebietend, theils verbietend. Es verbietet knechtliche Arbeit (die sogenannten opera servilia) und es gebietet die andächtige Beiwohnung der heiligen Messe und andere religiöse Uebungen.

3. In Beziehung auf das Königsamt der Kirche.

§. 173.

Der kirchliche Gehorsam.

Die Kirche ist die geistliche Vorsteherin aller Gläubigen auf Erden. Als solcher schulden wir ihr treuen, kindlichen Gehorsam sammt den verwandten Gesinnungen der Ehrfurcht, Anhänglichkeit und Ergebenheit. Das Wort des Heilandes: „Wer euch hört, hört mich; wer euch verachtet, verachtet mich; und wer die Kirche nicht hört, soll euch für einen Heiden und Zöllner gelten,“ läßt keinen Zweifel zurück, daß jeder wahre Christ zugleich ein gehor-

samer Sohn der Kirche ist. Außer den kirchlichen Vorschriften, die für bestimmte Fälle ertheilt werden, gibt es folgende fünf allgemeine Kirchengebote:

1. du sollst die angesetzten Feiertage halten;

2. du sollst alle Sonn- und Feiertage die heilige Messe mit Andacht hören;

3. du sollst die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen halten;

4. du sollst zum wenigsten einmal im Jahre deinem verordneten Priester oder mit dessen Erlaubniß einem andern deine Sünden beichten;

5. du sollst das allerheiligste Sacrament des Altars wenigstens einmal im Jahre, nämlich um die österliche Zeit empfangen.

Diese fünf Gebote der Kirche sind im Grunde nur nähere Bestimmungen der göttlichen Gebote, oder Anleitungen, die göttlichen Gebote zu erfüllen. Ueber die beiden ersten und letzten ist schon vorhin gehandelt worden; wir handeln daher nur noch vom dritten Gebote insbesondere.

§. 174.

Das kirchliche Fasten- und Abstinenzgebot.

Die Kirche hat besonders für die Zeiten ernster Buße und Geistessammlung Fasttage angeordnet, namentlich die vierzig Tage vor Ostern, die Quatembertage und die Vigilien hoher Feste.

1. Das kirchliche Fastengebot fordert zweierlei:

a. soll man sich des Tages nicht mehr als einmal ordentlich sättigen; außerdem ist jedoch noch eine Kollation gestattet, unter der man gewöhnlich eine halbe Sättigung versteht;

b. soll man sich der Fleischspeisen enthalten (Abstinenzgebot), doch wird gewöhnlich an Fasttagen durch kirchliche Dispens ein einmaliger Fleischgenuß freigegeben. Nur ist dann der gleichzeitige Genuß von Fischspeisen untersagt (der gleichzeitige Genuß von Fleisch- und Fischspeisen wurde schon von Benedict XIV. im Jahre 1741 und 1744 verboten).

Die Freitage und Samstage sind heut zu Tage nur noch Abstinenz- und keine Fasttage mehr.

Zur Beobachtung des Abstinenzgebotes ist man vom Eintritt der Unterscheidungsjahre an verpflichtet; zur Erfüllung des Fastengebotes ist man verpflichtet vom 21. bis zum 60. Jahre. Entbunden sind davon a. kranke, kränkelnde und entkräftete Personen,

b. schwer Arbeitende; c. Arme, die nicht so viel aufzubringen vermögen, um sich einmal des Tages zu einer bestimmten Zeit ordentlich zu sättigen.

2. Das Fasten ist nicht bloß Tugendmittel, sondern auch Tugendübung, und wird in der heiligen Schrift (theils durch Beispiele, theils durch ausdrückliche Aussprüche), so wie von den heiligen Vätern oft und dringend empfohlen.

Als Tugendmittel dient es

a. das sündhafte Fleisch abzutödten und den Geist stark zu machen;

b. begangene Sünden abzubüßen;

c. größere Gnaden von Gott zu erlangen;

d. die Seele zur Betrachtung der göttlichen Dinge und zum Dienste Gottes vorzubereiten und geschickt zu machen.

Der heilige Chrysostomus drückt in seiner Homilie über das Fasten diese verschiedenen Zwecke, zu denen das Fasten dienlich ist, durch folgende Worte aus: „Faste, weil du gesündigt hast; faste, damit du nicht sündigest; faste, damit du empfängest; faste, damit Dasjenige andauernd bleibe, was du empfangen hast."

Die Grundsätze gegen das kirchliche Leben in den drei genannten Beziehungen ergeben sich von selbst.

Der besonderen Sittenlehre
zweiter Hauptabschnitt.

Das gottgefällige Leben des Christen in seiner Stellung zu den vernünftigen Geschöpfen Gottes.

A. In der Stellung zu sich selbst.

§. 175.

Die christliche Selbstliebe.

1. Die bisher beschriebenen gottgefälligen Tugenden und die daraus entspringenden einzelnen Handlungen werden gewöhnlich die theologischen und religiösen vorzugsweise genannt. Diejenigen Tugenden und Handlungen hingegen, die der Christ in seiner Stellung zu den vernünftigen Geschöpfen Gottes zu entwickeln hat, heißen zum Unterschiede von jenen gewöhnlich die rein sittlichen. Die letzteren bauen sich alle auf den Grund der ersteren, namentlich auf dem Grunde der Liebe gegen Gott auf, indem hierin alle andern Tugenden eingeschlossen sind.

2. Zu den vernünftigen Geschöpfen, an denen ich den göttlichen Willen auszuführen habe, gehört zunächst meine eigene Person. Das unabläßige ernste Streben, den Willen Gottes an mir selbst auszuführen, gibt den Begriff der christlichen Selbstliebe, die als solche ebenso wesentlich ist, als die Liebe gegen Gott, wovon sie nur ein Ausfluß ist.

3. Die christliche Selbstliebe unterscheidet sich wesentlich von der Eigenliebe; denn der Beweggrund der christlichen Selbstliebe ist die Liebe Gottes; aber in der Eigenliebe reißt sich der Mensch von Gott los und stützt sich auf sein eigenes armseliges Selbst, und thut, wozu das eigene Gelüste ihn antreibt. In ihrer vollen Ausbildung wird die Eigenliebe Selbstsucht genannt, welche im Grunde ein wahrer Selbsthaß und die Wurzel alles Bösen ist.

§. 176.

Gliederung der verschiedenen Pflichten der Selbstliebe.

Der christlich sich selbst Liebende führt den Willen Gottes an seiner eigenen Person aus. Gott aber will in Absicht auf meine eigene Person, daß ich alles Dasjenige, was er mir geschenkt, besitze und erhalte, und, sofern es einer Vervollkommnung fähig, es vervollkommene.

Die christliche Selbstliebe umfaßt hienach 1. die Selbsterhaltung, d. i. die Heilighaltung alles Dessen, was Gott mir zum Besitze geschenkt hat, nämlich a. meiner eigenen Persönlichkeit, b. meiner innern Güter, nämlich der Seele selbst mit allen ihr eingeschaffenen Anlagen und Kräften; c. meiner äußeren Güter, nämlich meines Leibes, der irdischen Güter, der Ehre oder des guten Namens.

2. Die (sittliche) Selbstvervollkommnung.

3. Ist die Selbstliebe in der bezeichneten Weise nicht geübt worden, so macht mir die Selbstliebe die Bekehrung zur Pflicht.

Die christliche Selbstliebe als Selbsterhaltung.

Die Heilighaltung seiner Persönlichkeit.

§. 177.

1. Die christliche Selbstachtung.

1. Der Christ erkennt sich als Ebenbild und Kind Gottes, als Glied am Leibe Christi, als Tempel des heiligen Geistes und als Erben der ewigen Seligkeit. In der Anerkenntniß und Heilighaltung dieser seiner persönlichen Würde besteht die christliche Selbstachtung.

Die Offenbarung verpflichtet mich indirekt dadurch zur Selbstachtung, daß sie mir meine Würde auf mannichfaltige Weise zum Bewußtsein bringt. „Wisset ihr nicht, schreibt der Apostel, daß ihr Tempel Gottes seid und der heilige Geist in euch wohnt [1]?" Und der heilige Petrus sagt: „Seid eingedenk, daß ihr nicht mit vergänglichem Golde oder Silber erlöset seid von dem eitlen Wandel, der sich von den Vätern auf euch ererbt hat, sondern mit dem kostbaren Blute Christi, als eines unbefleckten und tadellosen Lammes [2]."

---

1) 1 Kor. 3, 16.

2) 1 Petr. 1, 18—19.

2. Diese christliche Selbstachtung bethätigt sich aber vorzüglich dadurch, daß ich Alles meide, was die Menschen- und Christenwürde in mir herabsetzt, namentlich die Sünden der Unreinheit, der Lüge, des Betruges, der Schmeichelei.

3. Der christlichen Selbstachtung direkt entgegengesetzt ist die Niederträchtigkeit, welche darin besteht, daß der Mensch die ihm von Gott verliehenen Vorzüge mißkennt und sich selbst wegwirft. Verschiedene Erscheinungsformen derselben sind die Kriecherei, die Schmeichelei, die Augendienerei, die Speichelleckerei, die Menschenvergötterei.

§. 178.

2. Die christliche Demuth.

1. Der Christ soll seine Würde fühlen und anerkennen; aber zugleich soll er auch anerkennen, daß er von sich selbst nichts ist und hat, sondern daß er Alles, was er ist und was er hat, Gott verdankt. Diese willige Anerkenntniß seiner eigenen Schwäche, Ohnmacht und seiner gänzlichen Abhängigkeit von Gott ist die Demuth.

2. Die Demuth ist die tiefste Grundlage des christlichen Lebens und die Stütze aller christlichen Tugenden; sie ist die tiefste Grundlage des christlichen Lebens, weil sie die nothwendige Bedingung des Glaubens an Christum ist; und sie ist die nothwendige Stütze aller christlichen Tugenden, weil alle Tugenden nur insoweit gesichert sind, als ihnen die Demuth zur Seite steht; Reue, Gebet, Feindesliebe, Sanftmuth, Geduld, Friedfertigkeit u. dgl., alle diese Tugenden stehen und fallen mit der Demuth. Daher sagt ein berühmter Kirchenlehrer: „Wer Tugenden ohne Demuth sammeln will, trägt nur Staub gegen den Wind [1]).“ Die heilige Schrift lehrt die Nothwendigkeit der Demuth nicht nur theoretisch [2]), sondern auch praktisch durch das lebendige Beispiel Jesu Christi, der seligsten Jungfrau, jener demüthigen Magd des Herrn, der Apostel und anderer Heiligen.

3. Aber wie nothwendig diese Tugend ist, ebenso schwer ist sie zu erlangen und zu behaupten. Unter den Feinden, die jeder Mensch zu bekämpfen hat, ist Hochmuth der erste und der letzte. Er senkt

---

1) Gregor. d. Gr. Sup. psalm. 14. poenit.

2) Vergl. Luk. 17, 10: So ihr Alles gethan habt, so saget: wir sind unnütze Knechte; Matth. 23, 11: Wer der Größte unter euch sein will, der soll euer Diener sein; vergl. außerdem 1 Kor. 4, 7; Matth. 18, 14; Jak. 4, 6 u. a.

sich unter allen sündhaften Keimen am tiefsten in das menschliche Herz ein und erscheint hier in tausend Gestalten, in der Gestalt der Tugend, ja in der Gestalt der Demuth selbst. Den Heiden war die Demuth selbst ihrem Namen nach unbekannt.

4. Der Gegensatz der Demuth ist der Hochmuth. Er besteht in dem unordentlichen Wohlgefallen an sich selbst und ist seinem tiefsten Wesen nach direkte Opposition gegen Gott, gleichsam Entgötterung Gottes und Vergötterung seines eigenen Ich, daher auch von dem heiligen Augustinus geradezu falsche Nachäffung Gottes genannt [1]). Aus dieser seiner Natur erklärt es sich, wenn er sowohl in der heiligen Schrift, wie von den Lehrern der Kirche vorgestellt wird als das Radikal-Böse, als die Sünde Satans und als der Ursprung jeder Sünde.

Passend werden von Gregor d. Gr. vier Hauptarten des Hochmuthes unterschieden:

1) das Gute, das man besitzt, auf sich selbst zurückführen;

2) es zwar zurückführen auf Gott, es aber auf Rechnung seiner Verdienste schreiben;

3) sich Vorzüge beilegen, die man nicht besitzt;

4) Vorzüge, die man besitzt, mit Selbstgefälligkeit und Verachtung der Mitmenschen nach außen hervorkehren.

Auf diese vier Hauptarten lassen sich alle einzelnen Erscheinungsweisen des Hochmuthes zurückführen: Anmaßung, Eitelkeit, Ruhmredigkeit, Heuchelei u. dgl.

§. 179.

Die Heilighaltung seiner innern Güter.

Der Mensch besteht aus Seele und Leib, welche in ihm zu Einer Person vereinigt sind. Die drei Grundvermögen der Seele sind: das Erkenntniß-, das Gemüths- und das Willensvermögen. Diese Vermögen soll der Mensch erhalten und ausbilden sowohl in Uebereinstimmung unter sich, als in Uebereinstimmung mit dem höchsten Ziele, das er erreichen soll.

a. Zum Erkenntnißvermögen gehören Vernunft, Verstand, Gedächtniß, Phantasie. Diese Kräfte soll der Christ heilig halten und sie in wohlgeordneter Weise ausbilden. Ziel dieser Ausbildung ist die Erkenntniß der Wahrheit. Gott und seine Offenbarung sind die ersten und vorzüglichsten Gegenstände unserer Erkenntniß; die Wissenschaft des Heils ist die erste und nothwendigste. Das übrige menschliche Wissen ist nur Mittel zum Zwecke.

1) De civit. D. XIX, 12.

Der allein wahre Beweggrund alles Erkennens ist die Verherrlichung Gottes und die eigne und des Nächsten Wohlfahrt. Gegensätze gegen die gottgefällige Ausbildung und Uebung der Erkenntnißkräfte sind a. Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit; b. Ueberschätzung des Wissens als solchen; c. Streben nach falscher Aufklärung, Ungeordnetheit des Wissens, kindische Neugierde u. dgl.

Besonders wichtig ist, daß die Phantasie in geordneter Weise ausgebildet und von der Vernunft beherrscht werde. Nichts ist der Tugend gefährlicher als eine ungeordnete, ungezügelte, verbildete und verwilderte Phantasie, dagegen sie wohlausgebildet dem tugendhaften Streben auch sehr förderlich sein kann.

b. Das zweite Grundvermögen der Seele ist das Gemüth oder das Vermögen der Gefühle. Das Gefühl ist gleichsam das vermittelnde Glied zwischen Erkennen und Begehren. Man unterscheidet höhere und niedere, sinnliche und übersinnliche Gefühle; zu den letzteren gehören die religiösen und die moralischen.

Die Pflege des Gefühlsvermögens ist für die Moralität selbst sehr wichtig, indem ein krankhaftes, unreines Gemüth nach den Worten des Heilandes die Geburtsstätte des Bösen ist [1]). Die allgemeinen sittlichen Grundsätze in Absicht auf Ausbildung des Gefühlsvermögens sind folgende:

α. Unterdrücke nie in dir die moralischen und religiösen Gefühle (das Gefühl der Freude an Gott, der Hochachtung und Ehrfurcht vor der Tugend, das Gefühl der Schamhaftigkeit u. s. w.); sondern erwecke, belebe und entwickele sie.

β. Lenke die sinnlichen Gefühle zum Vortheil der religiösen und sittlichen; beschränke oder unterdrücke sie, sofern sie den letzteren schädlich sind; pflege sie, insoweit sie diese befördern. Zu den sinnlichen Gefühlen, welche den sittlichen gleichsam in die Hand arbeiten, gehören die sogenannten ä s t h e t i s c h e n, die Gefühle des Schönen, Großen und Erhabenen in Kunst und Natur, wodurch das menschliche Gemüth veredelt und aus dem Zustande der Rohheit und Gemeinheit emporgehoben wird. Gegensätze gegen die wohlgeordnete Ausbildung des Gefühlsvermögens sind falsche Sentimentalität, Weichlichkeit, falscher Mysticismus.

c. Das dritte Grundvermögen der Seele ist der Wille, welcher alle andern Vermögen und Kräfte des Menschen leiten und regieren soll. Pflicht des Christen ist es daher, besonders den Willen heilig zu halten, ihn den Absichten Gottes gemäß auszu-

---

1) Matth. 15, 19.

bilden und zu gebrauchen. Dieses aber geschieht dadurch, daß man ihn zum Herrscher über die Triebe der Sinnlichkeit, ihn selbst aber dem Willen Gottes unterwürfig macht. Die errungene Herrschaft des Willens über die Triebe der Sinnlichkeit erweis't sich entweder dadurch, daß ich mich aus Liebe zu Gott des sinnlich Angenehmen enthalte, und dann heißt sie Enthaltsamkeit, oder daß ich das sinnlich Unangenehme aus Liebe zu Gott auf mich nehme und standhaft bestehe, und dann heißt sie Tapferkeit oder Starkmuth. Das sinnlich Angenehme kann entweder sittlich unerlaubt sein, und dann ist die Enthaltsamkeit eine unbedingte (continentia); oder es kann an sich erlaubt sein, und nur unerlaubt werden durch die Umstände, entweder durch Uebermaß oder indem es der jeweiligen Erfüllung einer Pflicht hinderlich in den Weg tritt, und dann ist die Enthaltsamkeit eine bedingte und wird Mäßigkeit (temperantia) genannt. Die beiden genannten Tugenden, die Enthaltsamkeit und die Tapferkeit, (das abstine und sustine der Alten) sind die Grundlage der christlichen Selbstverläugnung (abnegatio sui ipsius)[1].

Die Gegensätze ergeben sich von selbst: Mangel an Willensstärke oder Schwäche des Willens, Sclaverei des Willens oder Hingegebensein desselben an die niedern Triebe, Scheu vor Abtödtung, Feigheit in Uebernahme irgend eines Beschwerlichen zur Ausführung höherer Zwecke u. dgl.

1. Heilighaltung seiner äußern Güter.

§. 180.

Die Erhaltung seines leiblichen Lebens und zwar

a. die Erhaltung seines leiblichen Lebens selbst.

1. Leib und Leben ist, wenn auch nicht der Güter höchstes, doch ein sehr hohes und wichtiges Gut; denn nach der Lehre der Offenbarung ist das leibliche Leben die Vorbereitung für das ewige, die Zeit des Verdienstes, die Aussaat für die große Erndte, der Tag, den wir im Weinberge des Herrn zu arbeiten haben, die Frist, in der wir mit den uns anvertrauten Talenten wuchern sollen[2]. Durch diese seine Bestimmung ist das leibliche Leben von unschätzbarem Werthe und jeder Augenblick desselben ist kostbar, weil ich mit jedem Augenblicke die Ewigkeit gewinnen und

1) Matth. 16, 24.
2) Matth. 13, 24 ff.; 20, 1 ff.; 25, 14 ff.

die Ewigkeit verlieren kann. Die Pflicht, das leibliche Leben heilig zu halten, ergibt sich hieraus von selbst.

Diese Pflicht fordert, daß ich Alles unterlasse, wodurch mein Leben und meine Gesundheit entweder direkt oder indirekt, entweder ganz oder theilweise, entweder plötzlich oder allmälig gefährdet oder zerstört werden könnte.

Die schreiendste Verletzung dieser Pflicht ist der Selbstmord. Man unterscheidet verschiedene Arten des Selbstmordes.

a. Der grobe und totale Selbstmord ist die absichtliche und plötzliche Zerstörung seines eigenen Lebens. Derselbe ist in dreifacher Hinsicht ein schweres und fluchwürdiges Verbrechen; er ist ein Frevel gegen Gott selbst als unbefugter Eingriff in sein oberstes Majestätsrecht, da nach Lehre der Offenbarung Gott der Herr unsers Lebens ist [1]); er ist ein Frevel gegen die Natur und eine schwere Verletzung der christlichen Selbstliebe, und er ist endlich eine schwere Versündigung gegen die gesammte menschliche Gesellschaft.

Folgt aber hieraus, daß der Selbstmord, objektiv betrachtet, den größten Verbrechen gleichzusetzen ist, so soll man sich doch in einem concreten Falle hüten, über den Selbstmord vorschnell ein hartes Urtheil zu fällen, indem sich nicht immer genau feststellen läßt, ob und in welchem Grade ihm diese Handlung zuzurechnen sei. Ist der Selbstmord Folge unverschuldeten Wahnsinns, so ist er natürlich ganz schuldfrei.

b. Der feine Selbstmord; man versteht darunter jede Handlungsweise oder Leidenschaft, welche voraussichtlich Gesundheit und Leben allmälig untergräbt. Dahin gehören alle Arten von Ausschweifungen und heftigen Leidenschaften, besonders Zorn, Unzucht, Unmäßigkeit, auch Ueberspannung der Körper- und Seelenkräfte aus Ehrgeiz, Gewinnsucht oder ähnlichen unreinen Motiven.

c. Der partiale Selbstmord, d. h. jede Verstümmelung des eigenen Lebens.

d. Endlich ist durch die Pflicht der Selbsterhaltung verboten: Waghalsigkeit, Tollkühnheit, halsbrechende Künste, mit einem Worte Alles, wodurch Gesundheit und Leben gefährdet wird.

2. Die Pflicht der Erhaltung seines leiblichen Lebens ist keine unbedingte Pflicht, weil das leibliche Leben selbst kein unbedingtes Gut ist. Vielmehr ist die Aufopferung seines Lebens geboten:

a. Wenn es ohne Verletzung einer höheren Pflicht, z. B. ohne

---

1) Röm. 14, 8.

Verläugnung des Glaubens nicht erhalten werden kann. Hier findet Anwendung das Wort des Heilandes: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber Schaden an seiner Seele litte [1]."

b. Wo Stand und Beruf die Aufopferung mit sich bringen (der Beruf des Geistlichen, des Arztes, des Soldaten).

c. Endlich kann diese Aufopferung entweder geboten oder gerathen sein durch die Nächstenliebe; wenn es sich nämlich darum handelt, dem Nächsten in seiner geistlichen oder leiblichen Noth beizuspringen.

3. Aus der Pflicht, den Leib und die Gesundheit des Leibes zu erhalten, folgt die Pflicht, die gestörte Gesundheit, so viel dieß in unsern Kräften liegt, wieder herzustellen. Die Mittel, die der Christ dazu anzuwenden hat, liegen theils im Bereiche der Natur, theils im Reiche der Gnade. Da die Kunst der rechten Anwendung der ersteren dem Arzte zusteht, ist es Pflicht, in Krankheiten sich eines geschickten Arztes zu bedienen [2]. Mittel zu Wiederherstellung der leiblichen Gesundheit aus dem Reiche der Gnade sind Gebet, Empfang der heiligen Sacramente, Gebrauch der kirchlichen Segnungen. Den Charakter einer christlichen Tugend erhält aber die Sorge für die Wiederherstellung der gestörten Gesundheit nur dann, wenn der Christ

a. die Absichten in's Auge faßt, aus denen Gott ihn mit Krankheit heimsucht, und diese nach Kräften an sich zu verwirklichen bemüht ist, besonders dadurch, daß er die Krankheit als liebevolle Prüfung oder als strafende Heimsuchung Gottes für seine Sünden geduldig erträgt, den Leichtsinn ablegt, tüchtigen Lebensernst in sich erweckt und sich von den Schlacken der Sünde reiniget;

b. wenn er zu dieser Sorge sich weniger durch das sinnliche Gefühl des körperlichen Leidens, als durch das Verlangen bestimmen läßt, mit erneuerten Kräften in seinem Berufe zur Ehre Gottes und zum Heile der Mitmenschen noch ferner arbeiten zu können;

c. wenn er das Gelingen des Heilverfahrens ergeben dem Willen Gottes unterwirft, Leben und Tod ihm vertrauensvoll anheimstellend.

4. Mit der Pflicht, Leib und Leben heilig zu halten, hat der Christ zugleich das Recht, jeden unbefugten Angriff darauf nach Kräften abzuwehren. Gegen die Erlaubtheit dieser Abwehr hat

---

1) Matth. 16, 26.
2) Sirach 38, 1—3.

man sich öfters auf verschiedene Stellen der heiligen Schrift berufen, wie auf Matth. 5, 39.: „Ich aber sage euch, ihr sollt dem Uebel nicht widerstehen, sondern, wenn dich Jemand auf deinen rechten Backen schlägt, so reiche ihm auch den andern dar;" und auf Matth. 26, 52., wo Christus dem Petrus, der dem Knechte des Hohenpriesters ein Ohr abgehauen, den Befehl ertheilt das Schwert einzustecken.

Indeß ist durch die erstere Stelle nur die Rache nach empfangener Beleidigung, nicht aber die Abwehr oder Vereitlung einer uns bedrohenden untersagt. In Beziehung auf die letztere Stelle aber ist zu bemerken, daß es einerseits nicht in der Absicht unseres Heilandes lag, der ihm bereiteten Nachstellung zu entgehen, da er sich ja freiwillig seinen Feinden ausliefert; und daß anderseits Petrus hier das Schwert gegen einen Menschen ergreift, der nur im Auftrag der Obrigkeit handelte.

2. Heilighaltung der Bedingungen des leiblichen Lebens.

Der Fortbestand des physischen Lebens des Menschen ist an bestimmte Bedingungen geknüpft, denen ein bestimmter Naturtrieb entspricht; diese Bedingungen sind zweierlei Art: entweder beziehen sie sich auf die Erhaltung des ganzen Geschlechts, welche das Menschengeschlecht im Ganzen, nicht jeder einzelne Mensch zu erfüllen hat, oder sie beziehen sich auf die Erhaltung des einzelnen Menschenlebens, welche auch jeder Einzelne zu erfüllen hat. Der Bedingung der ersteren Art entspricht der Naturtrieb der Fortpflanzung, der Bedingung der letzteren Art der Nahrungstrieb.

§. 181.

Heilighaltung des Geschlechtstriebes — die Tugend der Keuschheit.

1. Die Fortpflanzung des Menschengeschlechts liegt nicht jedem Einzelnen, sondern dem Menschengeschlechte im Ganzen ob [1]; und es sind daher beide Ansichten verwerflich, sowohl die Ansicht Derjenigen, welche die geschlechtliche Verbindung zum Behufe der Fortpflanzung des Menschengeschlechts überhaupt für pflichtwidrig oder unerlaubt erklärten, als auch die Ansicht Derjenigen, welche jeden Einzelnen zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts verpflichten wollen. Ueberhaupt aber darf nach der Lehre der Offenbarung der Fortpflanzungstrieb nie befriedigt werden, als in der von Gott festgesetzten Weise und Ordnung, d. h. nie, als in einer gültigen sa-

1) 1 Mos. 1, 28.

cramentalen Ehe und auch hier nur mit Einschränkung auf den Zweck der Ehe. Die eifervolle und gewissenhafte Beherrschung und Heiligung der Geschlechtsneigungen, sowohl in als außer der Ehe, ist die christliche Keuschheit.

Die christliche Keuschheit in der Ehe (castitas conjugalis) besteht in der Beschränkung der Geschlechtsneigungen auf den Zweck und die Gränze der Ehe, d. h. in einer derartigen Beherrschung der Geschlechtsneigungen, wodurch Alles ausgeschlossen wird, was der christlichen Schamhaftigkeit und Sittsamkeit zuwiderläuft und wodurch die in der Ehe beabsichtigte gegenseitige Heiligung verhindert wird.

Die christliche Keuschheit außer und nach der Ehe (castitas virginalis et vidualis) besteht in der gänzlichen und unbedingten Enthaltung von jeder Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht blos der äußeren, sondern auch der inneren; sie fordert mithin gänzliche Unterdrückung selbst der leisesten Neigungen und Begierden, welche der Schamhaftigkeit zuwider sind, und die Heiligung unsers Leibes als eines Tempels des heiligen Geistes [1]).

Als Schutzwehr dieser so zarten Tugend hat Gott in unsere Natur das Gefühl der Scham gelegt; dieses sagt Jedem auf die unmittelbarste Weise, was der Tugend der Keuschheit gemäß und was ihr zuwider ist. In der sorgfältigen Bewahrung und Pflege dieses Gefühls besteht die Tugend der Schamhaftigkeit (pudicitia), welche die nothwendige Bedingung der Keuschheit ist.

2. Mit Recht wird der Tugend der Keuschheit eine ganz besondere Würde beigelegt; sie befähigt den Menschen vorzugsweise zur Anschauung Gottes und dringt Jedem, selbst dem verkommenen Wüstling, fast unwiderstehlich Hochachtung und Bewunderung ab. „O wie schön, sagt die heilige Schrift, ist ein keusches Geschlecht im Tugendglanze. Denn unsterblich ist sein Andenken, weil es sowohl bei Gott als bei den Menschen beliebt ist [2])."

In einem noch höheren Glanze strahlt die vollkommene oder die stete jungfräuliche Keuschheit; sie ist Nachahmung des Lebens der Engel — daher auch vorzugsweise englische Reinheit genannt —, Anticipation des himmlischen Lebens, wo man, wie der Heiland sagt, nicht mehr ehelicht und nicht mehr geehelicht wird,

---

1) Vergl. 1 Kor. 3, 16.: „Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt." 1 Kor. 6, 19.: „Wisset ihr nicht, daß eure Glieder ein Tempel des heiligen Geistes sind, den ihr von Gott habt und daß ihr nicht euer eigen seid."

2) B. der Weish. 4, 1. 2.

und das Wunder der Gnade im sterblichen Fleische. In diesem Sinne ward sie von den Apologeten der ersten Jahrhunderte den Heiden als sichtbarer Beweis der Wahrheit der christlichen Religion entgegengehalten[1]), und von den Vätern der Kirche in den erhebendsten Ausdrücken gepriesen[2]). Auch die Kirche selbst stellt die jungfräuliche Keuschheit höher, als die standesmäßige Keuschheit in der Ehe[3]).

3. Diesen so kostbaren Schatz tragen wir aber in zerbrechlichen Gefäßen und ohne die Anwendung der geeigneten Tugendmittel werden wir ihn nicht bewahren. Unter diesen Mitteln der Bewahrung der Keuschheit steht oben an das demüthige und eifrige Gebet um dieselbe; denn diese Tugend ist ein Geschenk Gottes und nur Diejenigen empfangen dieses Geschenk, welche Gott darum bitten. „Da ich wußte, heißt es im Buche der Weisheit, daß ich nicht anders enthaltsam sein könnte, außer Gott theile mir diese Gabe mit (und auch zu wissen, von wem dieses Geschenk kommt, ist Weisheit), so trat ich vor den Herrn, bat ihn und flehte ihn an von ganzem Herzen[4])."

Nichts ist dieser Tugend gefährlicher, als Hoffart und falsche Sicherheit. Das Wort des Apostels: „Wer da glaubt zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle," findet auf sie ganz besonders Anwendung. Unter den übrigen religiösen Mitteln der Bewahrung dieser Tugend sind als besonders wirksame namentlich hervorzuheben:

a. Die innigste Verehrung der seligsten und unbefleckten Jungfrau Maria und die Anrufung des heiligen Schutzengels, sowie anderer Schutzheiligen der Keuschheit.

b. Der öftere andächtige Empfang der heiligen Sacramente, besonders des heiligen Altarssacraments, welches das specifische Mittel der Bewahrung der Reinigkeit, welches das Brod der Auserwählten und „der Wein ist, aus welchem Jungfrauen sprossen[5])."

c. Ein stetes Wandeln, wie in Gottes Gegenwart (Joseph, Susanna) und öfteres Andenken an die letzten Dinge.

---

1) Justin. Apolog. 1, 15.

2) Unter Anderm sagt Cyprian de habitu virg.: „Flos est ille ecclesiastici germinis decus atque ornamentum gratiae spiritualis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum atque incorruptum: Dei imago respondens in sanctimoniam Dei illustrior portio gregis Christi.

3) Konc. Trid. sess. XXIV. can. 10. mit Beziehung auf 1 Kor. 7, 8. 32, 34.

4) 8, 12.

5) Zachar. 9, 17.

Mit diesen religiösen Uebungen zu verbinden sind folgende moralische Tugendmittel: Wachsamkeit und Vorsicht; Wachsamkeit namentlich über unsere Neigungen und die ersten Regungen desselben; Wachsamkeit über die Einbildungskraft und die äußeren Sinne, vorzüglich über die Augen, welche gleichsam die Fenster sind, wodurch die Sünde in die Seele Eingang findet; Vorsicht im Umgange mit Personen des andern Geschlechts; möglichstes Vermeiden alles dessen, was diese Tugend leicht gefährden kann; bedenklicher Vergnügungen, schlüpfriger Schauspiele und Lektüre, des Anblicks unreiner Gemälde, ungeordneten Tanzes u. dgl. Ferner Mäßigkeit in Speise und Trank, Flucht vor Müßiggang und Langeweile; endlich körperliche Abhärtung.

4. Der Gegensatz gegen die Tugend der Keuschheit ist die Sünde der Unkeuschheit oder die Wollust, eine Sünde, die so häßlich ist, daß, wie der Apostel sagt, unter Christen nicht einmal ihr Name genannt werden soll. „Hurerei aber und jede Unreinigkeit werde unter euch nicht einmal genannt, wie es Heiligen ziemt; noch Schamlosigkeit, noch thörichtes Gerede, noch Possen, die zur Sache nicht gehören, sondern vielmehr zur Danksagung; denn das wisset und erkennet, daß kein Hurer oder Unzüchtiger oder Geiziger, der ein Götzendiener ist, ein Erbtheil an dem Reiche Gottes und Christi habe [1].“

Keine Sünde drückt, wie diese, den Menschen so sehr zur Thierheit, ja unter die Thierheit herab, keine zerknickt so sehr alle Schöne und Blüthe des höhern Lebens, keine nimmt dem Menschen so sehr alle Fähigkeit, sich zu Gott aufzuschwingen, keine vergiftet und verpestet den Menschen so durch und durch, keine bereitet so viel Unheil in und außer ihm, als diese. Sie ist, wie der Apostel sagt, unmittelbar, wie keine andere Sünde, gegen den Tempel Gottes gerichtet, und entweihet diesen Tempel, den Christus durch sein Blut so theuer sich erkauft hat, den er durch sein heiliges Fleisch und Blut nährt, den er einst wieder erwecken und an der Anschauung Gottes, des reinsten Geistes, will Theil nehmen lassen.

Die verschiedenen Arten dieser Sünde, die, wie die Tugend, der sie entgegengesetzt ist, entweder eine innere oder zugleich eine äußere sein kann, sollen gar nicht genannt werden; ein reiner Mensch entsetzt sich selbst vor den Namen dieser Sünde.

---

1) Ephes. 5, 3—5.

§. 182.

Heilighaltung des Nahrungstriebes.

Zur Erhaltung seines Leibes bedarf der Mensch der Nahrung, deren Bedürfniß sich im Nahrungstriebe ausspricht. Da Jeder die Pflicht hat, sein Leben zu erhalten, hat er auch die Pflicht und das Recht, diesen Nahrungstrieb zu befriedigen. Aber der Christ befriedigt ihn nur in der von Gott festgesetzten Weise und Ordnung, d. h. er genießt Speise und Trank, nicht um der sinnlichen Lust zu dienen, sondern nur um sein Leben, seine Kräfte und Gesundheit zu erhalten; und heiligt den Genuß durch Gebet und Danksagung [1]). Das beharrliche Streben, den Nahrungstrieb nur in der von Gott gewollten oder geordneten Weise zu befriedigen, ist die Tugend der Mäßigkeit. Der Gegensatz derselben ist die unordentliche Eß- und Trinkgier, d. i. das unmäßige Wohlgefallen an Speise und Trank, oder die Unmäßigkeit im engern Sinne des Wortes (gula). Die vorzüglichsten Formen, in denen sie auftritt, sind Vielfresserei, Feinschmeckerei und Trunkenheit. Die Schändlichkeit der Sünde der Unmäßigkeit wird in der heiligen Schrift oft hervorgehoben; der Apostel bezeichnet sie als Götzendienst des Bauches und als Feindschaft gegen das Kreuz Christi [2]), und er schließt die Unmäßigen vom Himmelreiche aus [3]). Wirklich erscheint auch durch diese Sünde der Mensch ganz dem blinden Naturtrieb hingegeben und zur Thierheit, ja unter diese herabgedrückt. Insbesondere gilt dies von der Trunkenheit, welche dem Menschen gerade Dasjenige raubt, was ihn vorzüglich vom Thiere unterscheidet, den freien Vernunftgebrauch; sie hat außerdem eine Menge anderer Sünden und Uebel im Gefolge: Possenreißerei und Unlauterkeit [4]), Zorn, Zank, Ehrabschneidung, Verrath anvertrauter Geheimnisse u. dgl.; sie zerrüttet die körperlichen und geistigen Kräfte des Menschen, und untergräbt nicht selten das Glück und den Wohlstand ganzer Familien.

§. 183.

Gottgefälliger Gebrauch anderer Erhaltungsmittel des Leibes, insbesondere der Kleidung, der Erholung und der sinnlichen Vergnügungen.

1. Durch die Kleidung wird der menschliche Leib gegen die üblen Einflüsse der Witterung und anderes Ungemach geschützt.

1) 1 Timoth. 4, 4.
2) Philipp. 3, 19.
3) Galat. 5, 21.
4) Ephes. 5, 18.

Doch ist dieser Zweck der Kleidung weder der einzige noch der vorzüglichste; ihr vorzüglichster Zweck besteht vielmehr darin, den Leib der Nacktheit zu entziehen, welche durch den Sündenfall ein Gegenstand der Scham geworden ist, daher die Kleidung auch erst nach dem Sündenfall in Gebrauch kam. Außerdem sollen dadurch noch die beiden Geschlechter von einander unterschieden werden [1]). Der Christ bedient sich daher einer den genannten Zwecken entsprechenden Kleidung. Seine Kleidung ist vor Allem schamhaft und anständig, der Gesundheit zuträglich, dem Geschlechte und Stande gemäß. Gewöhnlich läßt sich schon aus der Art sich zu kleiden auf den ganzen innern Menschen zurückschließen und die Kleidung ist in der Regel nur Ab- und Ausdruck des Innern; eine unschamhafte, eitle, üppige, unreine und nachlässige Kleidung verräth auch eine unschamhafte, eitle, üppige, unreine und nachlässige Seele. Ganz besonders aber soll eine unschamhafte Kleidung dem Christen ein Gegenstand des Abscheues sein, indem man sich dadurch auch fremder Sünden theilhaftig macht. „Die Weiber, sagt der Apostel, sollen sich in anständiger Kleidung mit Schamhaftigkeit und Sittsamkeit schmücken, nicht mit künstlich geflochtenen Haaren, mit Gold und Perlen, oder kostbarem Gewande; sondern was sich ziemt für Weiber, die Gottesfurcht an den Tag legen durch gute Werke [2]).“

2. Die wenigsten Menschen sind einer fortgesetzten geistigen oder körperlichen Anstrengung fähig, sie bedürfen zur Erhaltung oder Wiederherstellung ihrer körperlichen Kräfte der Ruhe und der Erholung, und Gott selbst hat nicht nur die Nacht zur Ruhe bestimmt, sondern hat auch in jeder Woche noch einen Tag der Ruhe angeordnet. Hieraus folgt, daß der Christ der Ruhe und Erholung so viel genießen dürfe, als er deren bedarf, um seine durch die Arbeit geschwächten Kräfte wieder zu erneuern und zu neuer Thätigkeit geschickt zu machen. Um sich zu erheitern, und neuen Muth und Kraft für den Ernst des Lebens zu gewinnen, darf er auch sinnliche Vergnügungen genießen; Christus selbst hat sie nicht verschmähet, er nahm an Gastmählern Theil und war bei der Hochzeit zu Kana zugegen. Doch darf der Christ natürlich nur solche Vergnügungen genießen, die weder an sich, noch durch die Umstände, z. B. durch den damit verbundenen Kostenaufwand sündhaft sind; er darf sie nur mit Maaß, zu rechter Zeit und am rechten Orte genießen, und soll den Genuß selbst durch das Andenken an Gott heiligen. Eine

---

1) 5 Mos. 22, 5.
2) 1 Timoth. 2, 9. 10.

besondere Art der sinnlichen Vergnügungen ist das Spiel. Man unterscheidet gewöhnlich Kunst- und Glücksspiele. Die ersteren, die entweder die Kräfte des Geistes, den Verstand, die Urtheilskraft, das Gedächtniß oder die Kräfte des Körpers in eine angenehme Thätigkeit versetzen, sind durchgehends den letzteren vorzuziehen, weil dadurch der Zweck der Erholung gewöhnlich sicherer erreicht wird. Sind die Glücksspiele, zu denen das Lotto-, Würfel- und Kartenspiel gehören, nicht auf geistige oder körperliche Erholung und Uebung, sondern auf Gewinn und leeren Zeitvertreib berechnet, so sind sie schlechterdings sündhaft; sie erwecken Leidenschaften, verstärken die schon erweckten und führen zu zeitlichem und ewigem Verderben. Einen eben so zweideutigen Charakter haben Tänze und der Besuch der Schauspiele. Was den letzteren betrifft, so war er in der alten dem Heidenthum gegenüberstehenden Kirche durchaus untersagt, indem die Schauspiele hier durch ihre Beziehung zum Götzendienste alles zartere religiöse Gefühl tief verletzten; aber auch in der Folgezeit ward er von frommen und erleuchteten Männern stets mit bedenklichen Augen angesehen [1]).

---

1) In der Gemeinde der Quäker ist der Besuch der Schauspiele förmlich untersagt. Möhler äußert sich bei der Erwähnung dieses Verbotes hierüber folgendermaßen: „Mit der fortschreitenden Geistesentwicklung, um den Gegenstand nur von einem niedrigeren Gesichtspunkte aus zu betrachten, wird das Theater gewiß untergehen, oder doch die Freuden desselben Jenen überlassen werden, die nicht höher stehen, als Die, welche sich schmeicheln, die Bildung in unserm gegenwärtigen Zeitalter zu repräsentiren. Wären Adel und Anmuth, gepaart mit Wahrheit der Sitten, wären vielseitige Kenntnisse und geistreiche Unterhaltung in den geselligen Kreisen einheimischer, als sie es wirklich sind, so würden gewiß sehr Viele von Denjenigen, die wir jetzt leidenschaftliche Freunde und Beförderer dieser Anstalt nennen, den von ihnen so bevorzugten Genuß lieber aus der Wirklichkeit schöpfen, als aus dem Gebiete der vielfach störenden Täuschung, und denselben Jenen überlassen, die als die Ungebildeten oder minder Gebildeten nur in ihm noch eine Erhebung über die Gemeinheit finden können. In der That ist kaum Etwas geeigneter, die Unbedeutenheit und Leerheit der städtischen Conversation in ihrer ganzen Blöße darzustellen, als der häufige Besuch des Theaters. Die Quäker werden dermaleinst als Gesellschaft die Chorführer Derjenigen gepriesen werden, die gleich ihnen, wenn auch gerade nicht aus denselben Motiven, in Masse dem Theater entsagen wie einer Kinderpuppe und seine Vergnügungen dem Pöbel gleichgültig preis geben.“ Symb. S. 514.

2. Heilighaltung der zeitlichen Güter als der nothwendigen Mittel des Lebens.

§. 184.

Das Recht des Eigenthums und die Gegensätze.

1. Der eigentliche und oberste Eigenthümsherr aller zeitlichen Güter ist Gott. Indem Gott aber den Menschen als sein Ebenbild in die Welt hinstellte, machte er ihn zum sichtbaren Herrn der irdischen Schöpfung oder übertrug ihm das Recht, die Dinge und Güter der Erde als Mittel zu seinem leiblichen Unterhalte zu benutzen. „Lasset uns, sprach er, einen Menschen machen nach unserm Bilde und unserer Aehnlichkeit, und er soll herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels, und über die Thiere und die ganze Erde, und über alles Gewürm, was sich auf Erden bewegt u. s. w. [1].“

2. Das dem Menschen ursprünglich von Gott verliehene Eigenthums-, oder besser Nutznießungsrecht ist zwar auch durch die Sünde nicht verloren worden, da ja der Mensch auch nach der Sünde noch göttliches Ebenbild blieb; aber es ward durch die Sünde theils geschmälert (um der Sünde willen erging der Fluch Gottes auch über die Erde und die vernunftlose Schöpfung), theils ward es ein egoistisches, es erhielt jene rauhe und schnöde Form, die ihm mehr oder weniger auch gegenwärtig noch anklebt und die ihm so lange ankleben wird, als die Sünde und die Folgen der Sünde fortdauern werden; indem, den Sündenfall vorausgesetzt, das Privateigenthum eine Nothwendigkeit ist.

3. Aber obgleich aus der Sünde entsprungen, ist das Privateigenthum doch durch Gottes gnädige Anordnung zugleich wieder ein Gegengift gegen die Sünde und ein Beförderungsmittel der Tugend. Deßhalb finden wir denn schon im A. T. das persönliche Eigenthum durch zwei Gebote (das siebente und zehnte) ausdrücklich geheiligt und vielfach denjenigen Richter gepriesen, der mit strenger Gerechtigkeit den Streit über das Mein und Dein entscheidet; und das Evangelium hat diese Vorschriften des A. T. bestätigt. Indem das Christenthum aber den persönlichen Besitz als durchaus rechtmäßig anerkannte und einen Angriff auf denselben als Ungerechtigkeit hinstellte, hat es, als die vollkommene Religion, zugleich Alles gethan, die rauhe, spröde, starre, egoistische Form desselben möglichst aufzuheben oder doch wesentlich zu mildern. Es erklärt nämlich, daß

1) 1 Mos. 1, 26—31.

der Mensch im Grunde nicht der Herr, sondern nur der Verwalter der zeitlichen Güter sei und daß er wegen der Verwaltung Gott Rechenschaft schulde und daß Jeder auf die Früchte seines Eigenthums nur ein Recht habe nach dem Maße seiner rechtlichen Bedürfnisse, und daß der Ueberfluß der Antheil des Armen sei. Und indem es auf der einen Seite dem Reichen die strenge Pflicht auferlegt, den Ueberfluß seiner Güter unter die Armen zu vertheilen, stellt es auf der andern Seite zugleich es als Rath und als eine höhere Vollkommenheit hin, aus Liebe zu Christus, der arm geworden, um Viele zu bereichern, sich zum Besten der Armen alles Besitzes zu entledigen und selbst freiwillig arm zu werden.

Den Armen dagegen lehrt es mit seinem Loose zufrieden sein, indem es ihn hinweis't auf die Würde, die Christus selbst der Armuth aufgedrückt, und auf die reichlichen Schätze, die für ihn im Himmel aufbewahrt sind.

Dieser Lehre der Offenbarung stehen schroff entgegen:

a. von der einen Seite die Lehre von einem starren, ausschließlichen, oberhoheitlichen und unbedingten Eigenthumsrechte des Menschen, vermöge dessen er mit seinen Gütern nach Willkühr schalten und walten und sie als Mittel der selbstsüchtigsten, unedelsten und unmenschlichsten Zwecke mißbrauchen könne.

b. Von der andern Seite steht der Offenbarungslehre vom menschlichen Eigenthumsrecht die Lehre des sogenannten Communismus entgegen. Bei einigem Nachdenken dringt sich Jedem von selbst die Ueberzeugung auf, daß, den Zustand des Falles vorausgesetzt, die durch diese Lehre angestrebte Gleichheit oder besser Gemeinsamkeit des Besitzes eine bloße Chimäre ist und daß sie nur auf den Trümmern der christlichen Ordnung, der christlichen Civilisation und Gesellschaft praktisch durchgeführt werden könne.

Sorge für die zeitlichen Güter.

Die pflichtmäßige Sorge für die zeitlichen Güter bezieht sich theils auf den Erwerb, theils auf den Besitz derselben.

§. 185.

Die Pflichten in Ansehung des Erwerbes.

1. Jeder, der sich nicht dazu berufen fühlt, in einen religiösen Orden einzutreten und die freiwillige Armuth um Christi willen zu erwählen, ist nicht nur berechtigt, sondern auch im Interesse seines und der Seinigen zeitlichen Unterhaltes, sowie zur Förderung gemeinnütziger Zwecke auch verpflichtet, einen Theil seiner Thätigkeit auf

den Erwerb zeitlicher Güter zu verwenden. „Lasset euch angelegen sein, schreibt der Apostel, ein ruhiges Leben zu führen, euren eigenen Geschäften obzuliegen und euch mit eurer eigenen Arbeit zu ernähren, wie wir euch geboten haben, auf daß ihr wohlanständig wandelt vor Denen, die draußen sind, und Niemandes bedürfet [1].“

2. Damit dieses Streben nach Gewinn zeitlicher Güter aber wahrhaft Gott wohlgefällig sei, muß es sich dem Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit unterordnen nach der Vorschrift des Heilandes: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; alles Uebrige wird euch dann beigegeben werden [2].“

Dieser pflichtmäßigen Sorge für den Erwerb zeitlicher Güter stehen von der einen Seite entgegen: Leichtsinn, Trägheit und Müßiggang; Unbekümmertheit um den nothwendigen Erwerb, Bettelei aus Arbeitsscheue u. dgl.; von der andern Seite die übertriebene Sorge für das Zeitliche und das habsüchtige Streben darnach [3], sowie aller ungerechte und betrügerische Gewinn.

§. 186.

Pflichten in Ansehung des Besitzes.

Die zeitlichen Güter sind Gaben Gottes; und Gott hat uns diese Gaben als Mittel zu höheren Zwecken verliehen. Aus dieser zwiefachen Wahrheit fließen sämmtliche Pflichten, die uns in Ansehung des Besitzes der zeitlichen Güter obliegen.

1. Aus der Wahrheit, daß die zeitlichen Güter Gottes Gaben sind, folgt a. die Pflicht, für dieselben Gott dankbar zu sein; b. die Pflicht der Genügsamkeit; c. die Pflicht der sorgfältigen Bewahrung dieser Güter durch Sparsamkeit, Betriebsamkeit und Wirthschaftlichkeit.

2. Aus der Wahrheit, daß Gott uns die zeitlichen Güter als Mittel zu höheren Zwecken verliehen, fließt die Pflicht, sie zweckmäßig und gottgefällig zu verwenden; zweckmäßig und gottgefällig ist aber ihre Verwendung, wenn sie geschieht zur Beförderung der Ehre Gottes und zu unserer eigenen und unserer Mitmenschen Wohlfahrt.

Entgegenstehende Fehler sind: a. religiöse Undankbarkeit für

---

1) 1 Theff. 4, 11.

2) Matth. 6, 33.

3) 1 Timoth. 6, 9. „Die reich werden wollen, fallen in Versuchungen und Fallstricke des Teufels und in viele unnütze und schädliche Begierden, welche den Menschen in Verderben und Untergang versenken.“

den zeitlichen Besitz; b. Ungenügsamkeit; c. die plan- und zwecklose Verwendung oder die Verschwendung, und auf der anderen Seite die unordentliche Anhänglichkeit an die zeitlichen Güter oder der Geiz. Die Verschwendung schließt Undankbarkeit gegen Gott ein und hat gewöhnlich ihren Grund in Leichtsinn, verkehrter Sinnlichkeit und ähnlichen Fehlern. Ein gewisser Aufwand kann unter Umständen erlaubt, sogar löblich sein, namentlich wenn er durch Stand und Beruf geboren wird oder den Zweck hat, geliebte und würdige Personen zu erfreuen oder zu ehren. Der Geiz ist einer der häßlichsten Fehler, er macht den Menschen hartherzig, ungerecht, niederträchtig, schamlos und ist eine Quelle vieler andern Sünden, und er wird daher auch zu den sieben Hauptsünden gezählt.

Die heilige Schrift bezeichnet ihn als Götzendienst und rechnet ihn zu denjenigen Sünden, die vom Himmelreiche ausschließen [1]). Uebrigens kommt dieser Fehler in verschiedenen Formen und in verschiedenen Graden vor, daher die verschiedenen Bezeichnungen durch Kargheit, Knikerigkeit, Knauserei; die höchste Stufe bezeichnet man mit Filzigkeit.

Heilighaltung der Ehre und des guten Namens.

§. 187.

Die Ehre, d. i. das gute und vortheilhafte Urtheil, das Andere von uns hegen, ist unter allen äußeren Gütern eines der vorzüglichsten; denn sie bedingt wesentlich das Maaß des Einflusses, den wir auf Andere ausüben, und den Erfolg unserer gesammten äußeren Wirksamkeit; daher auch die heilige Schrift sagt: „Ein guter Name ist besser als großer Reichthum, und Beliebtsein besser als Silber und Gold [2])." Hieraus folgt, daß wir eben sowohl das Recht, als die Pflicht haben, uns Ehre zu erwerben, die erworbene uns unbefleckt zu erhalten und die verlorene wieder zu gewinnen. Im Einzelnen gelten in dieser Beziehung folgende Grundsätze:

1. Einen wahren Werth hat die äußere Ehre nur dann, wenn ihr die innere Ehre entspricht. Die innere Ehre aber ist der sittliche Werth und das sittliche Verdienst, das sich der Mensch mit der Gnade Gottes durch eigene Kraftanstrengung errungen hat. Diese innere Ehrenhaftigkeit wird sich bei jedem rechtschaffenen und edlen Menschen von selbst Anerkennung und Achtung erwerben; strebe daher vor Allem nach der innern Ehre, ohne welche die äußere keinen wahren

---

1) Ephes. 5, 5.
2) Sprichw. 22, 1.

Werth hat; strebe, wie der Apostel sagt, „nach Allem, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was heilig, was liebenswürdig, was guten Namen macht, was irgend Tugend ist, was zur löblichen Zucht gehört [1]).“

2. Suche dir außer der innern Ehre auch äußere Ehre zu erwerben, indem du dich des Guten nach den Worten des Apostels nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen befleißigst [2]), und selbst jeden Schein des Bösen vermeidest [3]). Da dir aber vorzüglich an der Achtung und Anerkennung Jener gelegen sein muß, welche die wahren Vorzüge auch wahrhaft zu schätzen wissen, so suche dir vorzugsweise den Beifall und die Anerkennung der Guten und Edlen zu gewinnen.

3. Die wirklich erlangte Ehre beziehe nicht auf dich selbst, sondern beziehe sie zurück auf Gott, durch den allein du geworden bist, was du bist.

4. Gelingt es dir aber bei deiner inneren ehrenhaften Gesinnung und deinem treuen und lautern Wandel dennoch nicht, bei deinen Mitmenschen dir Anerkennung und Ehre zu erwerben, so opfere ohne ungebührliche Betrübniß dieses Mißgeschick dem Herrn auf, denkend, daß du dasselbe mit so vielen andern höchst ehrenwerthen Menschen theilest, und daß du es nicht dürfest besser haben wollen, als dein Meister, der, da ihm die höchste Ehre gebührte, um deinetwillen mit tiefster Schmach und Schande bedeckt ward, und deinen Ruhm in Christus suchend, sprich mit dem Apostel: „Denn das ist unser Ruhm, das Zeugniß unsers Gewissens, daß wir in Einfalt des Herzens und Aufrichtigkeit vor Gott gewandelt sind [4]).“

5. Wird dir deine äußere Ehre unverdienter Weise angetastet oder geschändet, so wehre mit christlicher Ruhe und Würde, und deßhalb ohne alle bittere, rachsüchtige, feindselige Gesinnung den Angriff von dir ab, oder suche die geschändete Ehre durch jedes erlaubte Mittel wieder herzustellen; nimm dir hier vor Allem Christum selbst zum Muster. Oft ist edles Schweigen, wie es z. B. der Herr den schändlichen Verläumdungen seiner Person vor dem hohen Rathe entgegensetzte, die beste Vertheidigung. Unsittliche oder unsinnige Mittel, die verlorene Ehre wieder zu erwerben, verschmähe. Zu solchen unsittlichen oder unsinnigen Mitteln gehören unter andern das sogenannte Gottesurtheil und das Duell.

1) Philipp. 4, 8.
2) Röm. 12, 17.
3) 1 Thess. 5, 22.
4) 2 Kor. 1, 12.

Gegensätze gegen die Heilighaltung der Ehre oder die christliche Ehrliebe sind:

a. völlige Gleichgültigkeit gegen Ehre und guten Namen, die entweder der strafwürdigste Leichtsinn oder das Zeichen einer schmutzigen und schamlosen Seele ist und in diesem Falle die tiefste Stufe sittlicher Versunkenheit bezeichnet.

b. Streben nach äußerer Ehre ohne gleichzeitiges Streben nach der innern, oder sogar mit Aufopferung der innern, was nur ein Haschen nach Schatten und leerem Schein ist.

c. Unordentliches Streben und Geizen nach Ehre oder der Ehrgeiz, welcher die Ehre nicht mehr als Mittel zur Erreichung eines höheren Zweckes, sondern als Zweck behandelt. Wo der Ehrgeiz herrschend geworden ist, ist jede Tugendgesinnung befleckt, ja vernichtet und in's Gegentheil umgewandelt.

Die christliche Selbstliebe als Selbstvervollkommnung.

§. 188.

Die Nothwendigkeit der Selbstvervollkommnung.

Die Selbstliebe fordert nicht nur, daß ich mich selbst erhalte, sondern auch, daß ich mich selbst vervollkommene. Diese Pflicht ist in dem Wesen des sittlichen Lebens selbst begründet; denn wie im Leben überhaupt, gibt es auch im sittlichen nie einen Stillstand, sondern nur ein Vor und Zurück; auch nicht einen einzigen Tag bleibt der Mensch auf derselben sittlichen Stufe stehen. So gewiß ich daher um der christlichen Selbstliebe willen zur Sittlichkeit überhaupt verpflichtet bin, so gewiß bin ich es auch zur sittlichen Selbstvervollkommnung.

§. 189.

Die nothwendigen Bedingungen der Selbstvervollkommnung.

Die Grundbedingung jedes sittlichen Fortschritts ist die Selbsterkenntniß; denn ich kann unmöglich für meine sittliche Veredlung mit Erfolg thätig sein, wenn ich nicht weiß, wohin sich meine Thätigkeit vorzüglich zu wenden hat; ich kann mich nicht zum Vollkommneren erheben, wenn ich nicht das Unvollkommene, über das ich mich erheben soll, genau kennen gelernt habe.

So nothwendig aber diese Selbsterkenntniß ist, so schwer läßt sie sich erringen; fast immer ist der Mensch sich selbst das größte Geheimniß. Was die Selbsterkenntniß besonders erschwert, ist die Jedem eigene Vorliebe zu sich selbst, die ihm die wahre Gestalt seiner

Seele mit einem Schleier bedeckt und ihn zu den seltsamsten Selbsttäuschungen führt. Nur in dem Maße, als es dir gelingt, diese Eigenliebe zu bemeistern, wirst du in der Selbsterkenntniß vorwärts schreiten. Im Besondern aber halte folgende Regeln fest:

a. Richte deine unausgesetzte strenge Aufmerksamkeit nicht nur auf deine einzelnen äußeren sittlichen Handlungen, sondern wirf öftere prüfende Blicke in dein gesammtes inneres Leben; achte auf die innersten und geheimsten Regungen deines Herzens, auf Alles, was in dieser geheimen Werkstätte gleichsam wie von selbst und wider dein Wissen und Willen bereitet und geschaffen wird, was dich im Innern am meisten und lebhaftesten beschäftigt, was dich vor Allem erfreut und betrübt, was du am meisten begehrest und fürchtest, und welches die Triebfedern sind, die dein Begehren und Wollen vorzüglich in Bewegung setzen.

b. Wähle dir bestimmte und feste Zeitpunkte, wo du von dir selbst Rechenschaft verlangst über Alles, was du seit einem bestimmten Zeitraume gethan, und wie und aus welchen Beweggründen du es gethan. Das Ende eines Tages, einer Woche, eines Monats und eines Jahres, die kirchlichen Feste, der Wiederkehr deines Namens-, Geburts-, Tauf-, ersten Kommunion-Tages sind hiezu besonders geeignet. Vor jeder Beichte ist ein solches Selbstgericht, wie sich von selbst versteht, durchaus unerläßlich.

c. Vergleiche hiebei besonders deinen gegenwärtigen sittlichen Zustand mit deinem früheren; frage dich: wer bin ich jetzt und wer war ich damals; mit welchen Gefühlen und Vorsätzen erscheine ich jetzt beim Gottesdienste, mit welchen empfange ich jetzt das heilige Altarssacrament, trete ich jetzt in den Beichtstuhl, denke ich überhaupt jetzt an Gott und Ewigkeit, und mit welchen Gefühlen und Vorsätzen that ich das Alles damals, vor einem Monat, vor einem Jahre.

d. Versetze dich im Geiste oft auf dein Sterbebett und frage dich dann: was würdest du von dir halten, was würdest du deines sittlichen Zustandes wegen hoffen und fürchten, was an dir verbessert und vervollkommnet wünschen, wenn du in diesem Augenblicke mit dem Tode rängest und vor den Richterstuhl des allwissenden Gottes treten solltest.

e. Vergleiche öfters das, was du bist, mit dem, was du sein sollst; vergleiche dich mit dem Gesetze Jesu Christi, mit Christus selbst und den Heiligen; sie sind jene leuchtenden und sicheren Sterne, zu denen emporblickend du dich am leichtesten über dich selbst zurecht finden wirst.

f. Achte auf die Stimme des öffentlichen Urtheils über dich; in der Regel liegt demselben Wahrheit zu Grunde; besonders aber sei auf das Urtheil achtsam, das deine Feinde und Widersacher über dich aussprechen; denn nicht leicht wird einer deiner Fehler ihrem scharf richtenden und sichtenden Auge entgehen, und sollten sie bei ihrer mißwollenden Gesinnung deine Fehler wirklich zu grell zeichnen, so lassen sich doch auch aus einem Zerrbilde immer noch wahre Züge herausfinden.

§. 190.

Art und Weise ihrer Verwirklichung.

Hat der Christ in seinen gesammten sittlichen Zustand eine deutliche Einsicht gewonnen, hat er erkannt, auf welcher Stufe des sittlichen Lebens er stehe, und auf welche Stufe er sich noch zu erheben habe, so hat er sein unablässiges Bemühen dahin zu richten, dem Ideale christlicher Vollkommenheit sich fortschreitend anzunähern. Er soll zu diesem Ende keinen Tag vorbeigehen lassen, an dem er nicht irgend etwas Gutes und Gottgefälliges wirkte; kein Tag soll ihm für die Ewigkeit verloren sein, weil ihm jeder der letzte seines Lebens sein kann. Eingedenk des göttlichen Ausspruches: „Wirket, so lange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann," wird er den unschätzbaren Werth der Zeit erkennen und jeden Augenblick derselben treu benutzen. Und so schreitet er glaubend, hoffend und liebend unter gewissenhaftem Gebrauch der göttlichen Gnadenmittel, in unablässiger Berufstreue und unter Anstrengung aller seiner Kräfte vorwärts, bis er das Ziel erreicht hat, wo sein Glauben in's Schauen, sein Hoffen in Besitz und seine Liebe in die Vollendung eintritt.

Die christliche Selbstliebe als Bekehrung.

§. 191.

Nothwendigkeit der Bekehrung.

Glücklich Derjenige, welcher, nachdem er den rechten Pfad betreten hat, nie wieder zurücksieht, sondern mit unverwandtem Blicke geraden Weges vorwärts geht, bis er das Endziel seines Lebens selbst erreicht hat; er meidet die schwerste Last, die es für ein Menschenherz geben kann, die Last der Schuld; er meidet den empfindlichsten Schmerz, den Schmerz der Reue. Aber so lange der Mensch hienieden wallet, ist er der Möglichkeit, aus dem in der Wiedergeburt erlangten Gnadenstande wieder herauszufallen, nicht enthoben. Vermöge derselben Wahlfreiheit, durch die er mit der göttlichen

Gnade auf jedem Punkte seines Lebens sich für Gott entscheiden und seine sittliche Lebensaufgabe lösen kann, kann er sich auch, so lange er lebt, gegen Gott entscheiden und sich in Gefahr ewiger Unseligkeit stürzen, zumal die Begierlichkeit, die auch nach der Wiedergeburt im Menschen noch zurückbleibt, seinen Willen gegen den göttlichen Willen fortwährend reizt und den Sorglosen leicht überwindet.

Hat aber der Mensch, auf welchem Wege und durch welche nächste Veranlassung auch immer, jene Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt, und der Sünde sich wieder dienstbar gemacht, so stellt die christliche Selbstliebe unabweisbar die Forderung, „das zweite Brett nach dem Schiffbruch," die Bekehrung, zu ergreifen.

Unter der Bekehrung versteht man aber die gänzliche Abwendung von der Sünde und die Hinwendung zu Gott.

Die verschiedenen Namen, unter denen sie in der heiligen Schrift vorkommt: Sinnesänderung, Umkehrung, Wiedergeburt, neue Schöpfung, Erneuerung des Geistes, Absterben der Sünde, Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen, Uebergang vom Tode zum Leben, neues Leben in Gott und Christo und dem heiligen Geiste, bezeichnen eben so sehr den Ernst und die Gründlichkeit ihres Wesens, wie ihre hohe sittliche Bedeutung. Daß es für den Sünder kein Heil gibt, als in der Bekehrung, daß er ohne diese ewig von Gott verworfen sein wird, folgt schon aus der Heiligkeit Gottes, vermöge deren er mit Sündern keine Gemeinschaft haben kann. Daher läßt die Kirche Jahr ein Jahr aus das Wort des Herrn als ernsten Bußruf ergehen: „Wenn ihr nicht Buße thuet und euch bekehret, werdet ihr Alle in gleicher Weise zu Grunde gehen."

§. 192.

Schwierigkeit derselben.

Aber so nothwendig die Bekehrung für den Sünder ist, so schwer ist sie. Sie ist eine neue Geburt, aber ohne Schmerz kommt eine solche nie zu Stande. Ein geliebtes Auge soll der Sünder ausreißen, eine geliebte Hand sich abhauen; etwas, was seine Seele ganz ausgefüllt und tiefe Wurzel darin geschlagen hat, soll er ohne Schonung und gewaltsam herausreißen und für ewig von sich werfen; was er bisher gehaßt, soll er lieben, was er geliebt, soll er hassen; seine ganze Denk- und Sinnesweise soll bis auf den Grund verändert werden; ohne heftigen, schmerzenrei-

chen Kampf ist alles Dieses nicht in's Werk zu setzen. Und diese Schwierigkeit wächst, je länger das Leben in der Sünde dauert, und je mehr sich diese im Menschen gleichsam als eine Macht festgesetzt hat.

Selten wird deßhalb auch die Bekehrung das Werk eines Augenblickes sein; in der Regel ist sie das Ergebniß eines mühseligen, stufenweisen, von der göttlichen Gnade vorbereiteten und unterstützten Sichherausarbeitens aus der Sünde.

§. 193.

Weise ihrer Verwirklichung.

Die wichtigsten sittlichen Momente, die bei der Bekehrung vorkommen, sind folgende:

1. Die Bekehrung geht wie alles Gute von der zuvorkommenden oder erweckenden göttlichen Gnade aus. Diese kann entweder von außen oder von innen an den Willen des Menschen herandringen, oder von innen und außen zugleich auf ihn einwirken. Zu den äußeren Erweckungen der göttlichen Gnade sind zu rechnen alle äußeren Vorfälle und Begebenheiten, die geeignet sind, den Menschen aufzuregen und aufzurütteln: irdische Leiden und Drangsale, Hunger, Noth und Elend, Verachtung, Krankheit, der Tod geliebter Personen, besonders der plötzliche und überraschende; oder umgekehrt unerwartete und unverdiente Glücksfälle, eigene oder geliebter Personen Errettung aus drohender Gefahr, erlangte sehnliche Wünsche, plötzlich erfüllte Hoffnungen. Besonders aber gehen diese äußeren Erweckungen von der Kirche aus, von ihrer fortgesetzten Verkündigung der Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und von ihrem wiederholten ernsten Bußrufe, so besonders in den Fest- und Bußzeiten des Kirchenjahres und bei andern außerordentlichen Anlässen.

Damit aber der Sünder durch diese äußeren Erweckungen aus seinem Sündentaumel wirklich aufgeschreckt und in sich selbst hineingeführt werde, muß zugleich eine innere göttliche Anregung vorhergehen, wodurch das Herz für die ersteren zubereitet und empfänglich gemacht wird. Oft wird auch das ganze Geschäft der Bekehrung durch die innere Gnade allein eingeleitet; plötzlich erfaßt den Menschen eine innere unaussprechliche Unruhe: eine geheime entsetzliche Angst ergreift ihn; der Gedanke an Tod und Ewigkeit tritt erschreckend vor seine Seele und das Gewissen, das vielleicht längere Zeit geschwiegen hatte, tritt wieder in seine Rechte ein.

2. Kommt nun der Mensch der erweckenden und zur Buße rufenden Gnade frei entgegen, so erschließt sich ihm unter fortdauerndem göttlichen Gnadenbeistande die Erkenntniß Dessen, was er ist und was er sein soll; seine Noth, sein Elend geht ihm zum Herzen, und die Furcht, dem göttlichen Gerichte zu verfallen, ängstigt und peinigt seine Seele und würde sie zur Verzweiflung bringen, wenn nicht derselbe Glaube, der ihn Gott als den furchtbar strafenden Richter erkennen läßt, ihn zugleich von seiner überschwänglichen göttlichen Liebe und Barmherzigkeit gewiß machte.

3. Im Hinblicke auf diese überschwängliche göttliche Barmherzigkeit löset sich seine Furcht und Angst in hingebendes Vertrauen auf; mit dem Vertrauen aber geht in seinem Herzen zugleich wieder ein Strahl göttlicher Liebe auf, der Anfang eines neuen übernatürlichen Lebens.

4. Aber die Hoffnung, die der Sünder zu Gott wieder gefaßt hat, ist bis jetzt nur noch eine bedingte; Gott will vergeben; aber er will dies nur unter der Bedingung, daß der Sünder zuvor das Hinderniß der Vereinigung mit ihm hinwegräumt, daß er seine Sünde haßt und verabscheut, sie in Demuth dem Priester, als dem Stellvertreter Gottes, beichtet, und bereit ist, alle Sühnungen und Züchtigungen, die dieser ihm auferlegt, vollständig auf sich zu nehmen.

5. Ist daher der Sünder vom innigsten Verlangen beseelt, mit Gott wieder ausgesöhnt zu werden, so erfüllt er auch alle jene Bedingungen mit freudiger Bereitwilligkeit. Zuvor wird er, um werden zu können, wie er sein soll, gründlicher zu erkennen suchen, wer er ist, und da er seinen Blick beschränkt und von der Eigenliebe getrübt weiß, flehet er zu Gott im herzlichen Gebete um Erleuchtung und er erforscht dann sein Gewissen, d. h. er prüft am Maßstabe des göttlichen Gesetzes nicht nur seine bisherigen einzelnen sündhaften Handlungen; sondern er steigt auch in die geheimsten Abgründe seines Herzens hinab, um die Triebfedern kennen zu lernen, die ihn bis dahin geleitet, die Quelle, woraus seine einzelnen sündhaften Handlungen hervorgegangen, und wodurch sogar seine vermeinten guten Werke verunreinigt worden sind, ferner die Gelegenheiten zur Sünde, die Versuchungen, denen er ausgesetzt ist und in denen er so oft zum Falle gekommen ist.

6. Nachdem aber der Sünder alle seine Vergehungen und Missethaten erkannt, wirft er sich im Gefühle seiner Unterwürfigkeit mit zerknirschtem reuigem Herzen vor Gott nieder. Der Gedanke

an Gott, den er durch alle diese Missethaten so freventlich beleidigt, dessen Verheißungen und Drohungen er so frevelhaft hintangesetzt, dessen unzählige Wohlthaten er mit solchem Undank vergolten, dessen Liebe er mit Füßen getreten, und der ihn dennoch um Jesu Christi willen wieder als Kind und als Erben seiner ewigen Güter aufnehmen will, durchdringt wie ein zweischneidiges Schwert sein Herz und verursacht ihm den heftigsten Schmerz. Dieser innige Seelenschmerz ist die übernatürliche Reue.

Mit der Reue aber muß sich zugleich der feste und kräftige Vorsatz verbinden, mit der Gnade Gottes die bisher begangenen Sünden und alle Sünden ohne Ausnahme zu meiden, auch alle Gelegenheiten zur Sünde sorgfältigst zu fliehen. Und da die Reue zugleich den lebhaften Wunsch einschließt, das Geschehene ungeschehen machen zu können, so ist damit nothwendig auch das ernstlichste Bestreben verbunden, alle Folgen der Sünde, worin diese sich gleichsam noch selbst fortsetzt, aufzuheben und vollständige Genugthuung zu leisten.

7. Die nächste Bedingung, die dann der reuige Sünder zu erfüllen hat, ist, daß er dem Priester und Stellvertreter Gottes seine Sünden einzeln, nach Zahl und Umständen, in Offenheit und Demuth bekenne. Bei der Stimmung, in der er sich befindet, kostet ihm eine solche Leistung keine sonderliche Selbstüberwindung; es wird ihm sogar Bedürfniß sein, Dasjenige, was ihn innerlich so tief ergriffen und was er so lebendig empfindet, auch äußerlich an den Tag zu legen, und so dem Bekenntnisse seiner Sünden vor Gott, seiner Reue und seinem Vorsatze gleichsam das Siegel der Vollendung aufzudrücken.

8. Endlich wird er die Belehrungen, die der Stellvertreter Gottes ihm ertheilt, heilsbegierig aufnehmen und mit eben so viel Demuth als Freudigkeit allen Leistungen sich unterziehen, die jener an Gottes Statt als Sühnung und Züchtigung für seine Sünden ihm auferlegt. Zuletzt vernimmt er aus dem Munde des Priesters mit unendlicher Freude und Dankgefühl gegen Gott das Wort des Friedens: „Gehe hin, deine Sünden sind dir vergeben.“

Sein ganzes übriges Leben aber ist heiliger Buße gewidmet; er will das früher Vernachlässigte durch doppelte Treue wieder einbringen; er will viel lieben, weil ihm viel vergeben worden.

B. Das gottgefällige Leben eines Christen in seiner Stellung zu seinen Mitmenschen.

I. In seiner Stellung zu ihnen im Allgemeinen.

Alle Pflichten, die der Christ gegen seinen Nächsten zu erfüllen hat, wurzeln in der christlichen Nächstenliebe. Wir handeln erst von der Nächstenliebe im Allgemeinen und dann von der Art und Weise ihrer Bethätigung.

§. 194.

Von der Nächstenliebe im Allgemeinen.

Das Wesen der christlichen Nächstenliebe besteht

a. in einer mit einer herzlichen Zuneigung verbundenen Werthschätzung meines Nächsten als eines göttlichen Ebenbildes und als meines künftigen Genossen der Seligkeit;

b. in dem wohlwollenden Streben, des Nächsten wahre Wohlfahrt nach Kräften zu fördern, oder in der Bereitwilligkeit, alle Güter, die ihm Gott verliehen hat, heilig zu halten.

Die einzelnen, in der Nächstenliebe enthaltenen Tugenden faßt der Apostel in folgenden Worten zusammen: „Die Liebe ist geduldig, ist gütig, die Liebe beneidet nicht, sie handelt nicht unbescheiden, sie ist nicht aufgeblasen, sie ist nicht ehrgeizig, sie ist nicht selbstsüchtig, sie läßt sich nicht erbittern, sie denkt nichts Arges, sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, hat Freude an der Wahrheit, sie erträgt Alles, sie glaubt Alles, sie hofft Alles, sie duldet Alles [1]."

§. 195.

Nothwendigkeit der Nächstenliebe.

Die Nächstenliebe ist nur ein Ausfluß der Gottesliebe und ebenso nothwendig, als diese selbst. „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüthe. Dies ist das größte und das erste Gebot. Das andere aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. An diesen zweien Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten [2]."

Deßhalb setzt das Christenthum die Nächstenliebe mit der Gottesliebe in unzertrennliche Verbindung: „Wer da sagt, ich liebe Gott, und hasset doch seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn

---

1) 1 Kor. 13, 4—7.
2) Matth. 22, 37—39.

wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht [1])."

Und aus dem gleichen Grunde bezeichnet Christus die Nächstenliebe geradezu als das Grundgebot seines Evangeliums und als das Kennzeichen seiner Jüngerschaft: „Das ist mein Gebot, daß ihr euch einander liebt, wie ich euch geliebt habe [2])." „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebt, wie ich euch geliebt habe, daß auch ihr euch einander liebt. Daran werden Alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr euch liebet unter einander [3])."

Indirect fordert das Christenthum in allen seinen Lehren und Thatsachen zur Nächstenliebe auf. Ich soll Gott ähnlich werden; wie kann ich aber Gott ähnlich werden, wenn ich Den nicht liebe, den Gott liebt und den er so ausgezeichnet und bevorzugt hat? Ferner, wer ist mein Nächster? Antw.: wie ich, ein Kind desselben Vaters, ein Erlöster durch denselben Herrn und Heiland Jesus Christus. Wie kann ich ferner selbst ein Kind Gottes, ein Erlöster durch Christus sein, wenn ich Den nicht liebe, der durch so enge Bande mit mir verbunden ist? Ohne Nächstenliebe gibt es mithin keine Aehnlichkeit mit Gott, keine Theilnahme an Christus und am ewigen Leben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode. Alles, was der Liebe entgegen ist, ist Gott selbst entgegen, ist nicht aus Gott, sondern aus dem Teufel, dem Menschenhasser und Menschenmörder von Anfang an. Satanisch sind mithin Neid, Mißgunst und Schadenfreude, Haß und Feindschaft, Rachsucht und Zorn, Hartherzigkeit, Kälte und alle Arten von Lieblosigkeit.

§. 196.

Unterschied der christlichen Nächstenliebe von der natürlichen.

Oft wird Nächstenliebe genannt, was in der That nichts weiter ist als Wirkung von Fleisch und Blut. Von der christlichen, aus dem heiligen Geiste erzeugten, den Himmel verdienenden Nächstenliebe ist die bloß natürliche wesentlich verschieden.

1. Das Motiv der christlichen Nächstenliebe ist ein anderes: das Motiv der christlichen Nächstenliebe ist nämlich die Liebe gegen Gott selbst, im Nächsten liebt sie Gott oder sie liebt den Nächsten um Gottes willen. Dagegen liebt die natürliche

---

1) 1 Joh. 4, 20.

2) Joh. 15, 12.

3) Joh. 13, 34—35.

Nächstenliebe nur aus selbstischen, oder rein natürlichen Beweggründen, sie erzeugt Gutes, um Gutes zu empfangen, lobt, um gelobt zu werden, hilft, um Hülfe zu erhalten, mit einem Worte, sie liebt nur, um geliebt zu werden.

2. Das Maaß der christlichen Nächstenliebe ist ein anderes; der Christ liebt seinen Nächsten wie sich selbst; das Maaß der natürlichen Nächstenliebe aber wird durch die Forderungen der Selbstsucht oder durch den Wechsel der Launen bestimmt. Opfer hat sie selten, Selbstaufopferung niemals.

3. Der ganze Charakter ist ein anderer; die christliche Nächstenliebe ist Gesinnung und That zugleich; sie liebt nicht allein mit der Zunge, sondern auch mit dem Herzen; nicht allein mit dem Herzen, sondern auch mit den Werken; die natürliche dagegen ist oft nur leere Empfindelei, ohne Triebkraft und Leben, oder umgekehrt nur Aeußeres ohne Inneres; bei den glänzendsten Thaten, die sie verrichtet, ist vielleicht selbst das natürliche Mitgefühl ausgeschlossen, weil sie nur Bewunderung erregen, oder zeitlichen Lohn ärndten will.

4. Das Object ist ein anderes; die christliche Nächstenliebe erstreckt sich nicht nur auf den Körper, sondern auch auf die Seele des Nächsten; ja an diese denkt sie zuerst und zumeist. Die natürliche dagegen, die selbst aus der Natur entspringt und nur durch Natur geleitet wird, liebt auch an Andern nur Natur und Natürliches, indem sie für die höheren und ewigen Bedürfnisse des Menschen keinen Sinn hat.

5. Endlich ist auch der Umfang ein anderer; die christliche Nächstenliebe, weil in der Gottesliebe wurzelnd und daher in Allen ohne Ausnahme Gottes Ebenbild erkennend, liebt alle Menschen ohne Ausnahme und schließt keinen von sich aus; dagegen liebt die natürliche nur innerhalb der Grenzen der natürlichen Anziehung, liebt nur Diejenigen, von denen sie wieder Liebe erwartet, zu denen sie sich von Natur aus hingezogen fühlt: Verwandte, Freunde, Wohlthäter.

§. 197.

Die christliche Feindesliebe.

1. Die schönste Blüthe, die am Baume der christlichen Nächstenliebe wächst, ist die Liebe gegen die Feinde. Denn die Feindesliebe ist durchaus über die Natur, wenn man will, sogar gegen die Natur. Da, wo die Naturliebe ganz erlöscht, wo gar keine Anziehung, wo nur Abstoßung stattfindet, da noch zu lieben, ist

nichts Natürliches, sondern der vollendete Sieg über die Natur, und nur möglich durch die Gnade des heiligen Geistes, der in den Kindern Gottes wirksam ist.

2. Erst Christus hat die Feindesliebe als allgemein gültiges Gebot aufgestellt. „Ihr habt gehört," sagt er, „daß gesagt worden: Du sollst deinen Nächsten lieben, und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, thuet Gutes Denen, die euch hassen, und betet für Die, die euch verfolgen und verläumden, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters, der im Himmel ist, der seine Sonne über die Guten und Bösen aufgehen und über die Gerechten und Ungerechten regnen läßt. Denn wenn ihr Die liebet, welche euch lieben, was sollet ihr da für einen Lohn haben? Thuen dies nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßet, was thuet ihr mehr? Thuen dies nicht auch die Heiden? Ihr also sollet vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist [1]."

3. Worin besteht aber die Feindesliebe, was fordert sie? Vielleicht, daß wir gegen wirklich uns zugefügtes Unrecht ganz gefühllos seien, oder daß wir es als solches gar nicht anerkennen? Selbst Christus war gegen die Mißhandlungen, womit er überhäuft ward, nicht gefühllos, und erkannte da keine Tugend, wo die Bosheit sich so offenbar kundthat. Die christliche Feindesliebe besteht vielmehr darin, daß wir

a. nach dem Beispiele unsers Herrn geneigt sind, die erlittene Kränkung und Mißhandlung eher der Unwissenheit, der Uebereilung, der augenblicklichen leidenschaftlichen Aufwallung, als kalter berechneter oder berechnender Bosheit zuzuschreiben;

b. daß wir das erlittene Unrecht von Herzen vergeben und vergessen, selbst wenn die Verzeihung nicht nachgesucht, ja selbst, wenn das Unrecht nicht einmal anerkannt würde;

daß wir c. für den Feind beten und bereit sind, ihm in vorkommenden Fällen im Leiblichen wie im Geistlichen Gutes zu erweisen.

Den Gegensatz gegen die Feindesliebe bilden nachtragender Groll, Haß, Rachsucht und Unversöhnlichkeit.

§. 198.

Die Liebe gegen die Lasterhaften, Irr- und Ungläubigen.

1. Die christliche Liebe wendet sich sogar den Lasterhaften zu,

---

1) Matth. 5, 43—48.

nimmt jedoch gegen diese wieder einen besondern Charakter an; denn da sie ein bloßer Ausfluß der Gottesliebe ist, so kann sie am Mitmenschen auch nur Dasjenige lieben und befördern, was Gott selbst an ihm geliebt und befördert wissen will, d. i. zunächst das göttliche Ebenbild, welches ihm eingedrückt ist, und Alles, was ihn Gott ähnlich macht; Dasjenige dagegen, was am Andern Gott mißfällig ist und was das göttliche Ebenbild an ihm entstellt, kann sie unmöglich lieben oder befördern wollen.

Die Liebe gegen die Lasterhaften wird mithin nicht bestehen in der Willensvereinigung mit ihnen, und sie wird sogar absichtliche Meidung ihres Umganges nicht ausschließen; sondern sie wird sich in dem aufrichtigen unnachlassenden Bestreben äußern, ihre wahre Wohlfahrt nach Kräften zu befördern, und wie und wodurch es nur immer geschehen kann, sie für Zeit und Ewigkeit zu retten.

2. Aehnlich wie mit der Liebe der Lasterhaften verhält es sich auch mit der Liebe der Irr- und Ungläubigen. Ihren Irrthum soll man hassen, ihre Person aber lieben.

§. 199.

Die Liebe gegen die durch die Bande der Natur mit uns Verbundenen, gegen Wohlthäter und Freunde.

Die Allgemeinheit der christlichen Nächstenliebe schließt nicht aus, daß wir Denjenigen, die auf unsere Liebe einen besondern Anspruch haben, auch ein höheres Maaß derselben zuwenden dürfen. Zu diesen gehören aber:

1. Solche, die schon durch die Bande der Natur mit uns verbunden, und auf die wir besonders angewiesen sind, unsere Eltern, Gatten, Kinder, Geschwister, Verwandte.

2. Unsere Wohlthäter, denen wir außer der allgemeinen Gesinnung der Liebe noch die besondere der Dankbarkeit schuldig sind [1].

3. Unsere Freunde, d. h. Diejenigen, mit denen wir uns aus freier Wahl zu wechselseitiger sittlicher und religiöser Veredlung innigst verbunden haben. Jeder, der ein edles Streben nach sittlicher Ausbildung und Vervollkommnung hat, fühlt sich eines Freundes im hohen Grade bedürftig. Auch die Offenbarung rühmt den hohen Werth der Freundschaft: „Ein wahrer Freund," sagt die heilige Schrift, „ist seltsamer, als ein leiblicher Bruder [2]."

---

1) Vgl. Röm. 16, 4; Philipp. 1, 18—19; Timoth. 3, 2.
2) Sprichw. 18, 24.

„Ein treuer Freund ist ein starker Schirm; wer ihn gefunden, hat einen Schatz gefunden. Mit einem treuen Freunde ist Nichts zu vergleichen; Gold und Silber wiegt die Güte seiner Treue nicht auf. Ein treuer Freund ist der Balsam des Lebens und der Unsterblichkeit, und die den Herrn fürchten, werden ihn finden [1].“

Wie ich daher im Interesse meiner sittlichen Veredlung einen Freund zu gewinnen eifrig bedacht sein soll, so soll ich auch den einmal gewonnenen durch einen höheren Grad der Liebe auszeichnen. Doch soll man nur die Freundschaft Dessen suchen, mit dem der hohe Zweck der Freundschaft wirklich zu erreichen ist, der ein aufrichtiges Streben nach Sittlichkeit äußert, mit dem man in den religiösen Ueberzeugungen und in den sittlichen Grundsätzen zusammenstimmt, und der sich den Empfindungen der freundschaftlichen Liebe, des hingebenden Wohlwollens und liebevollen Vertrauens zugänglich zeigt. Durch einen höheren Grad der Liebe zeichnet man den Freund dadurch aus, daß man ihm sein besonderes Wohlwollen und Vertrauen schenkt, daß man Alles, was ihm begegnet, warm mitfühlt und in allen Wechselfällen des Lebens durch Rath und That ihm treu und beharrlich zur Seite steht. David und Jonathan, Maria und Elisabeth, Christus und seine Jünger sind solche Musterbilder edler Freundschaft.

Art und Weise der Bethätigung der christlichen Nächstenliebe.

§. 200.

Bethätigung der christlichen Nächstenliebe in ihrer Richtung auf die Persönlichkeit des Nächsten.

Wie mich die christliche Selbstliebe zur Heilighaltung meiner eigenen Persönlichkeit verpflichtet, so verpflichtet mich die christliche Nächstenliebe zur Heilighaltung der Persönlichkeit des Mitmenschen. Diese Pflicht ist theils eine negative, theils eine positive.

1. Verboten ist mir nämlich in dieser Beziehung Alles, wodurch die Persönlichkeit im Mitmenschen herabgewürdigt wird. Dahin aber gehört namentlich:

a. Der Versuch, den Mitmenschen zum Sklaven zu machen. Die Sklaverei ist eine der häßlichsten Früchte des Heidenthums. Im heidnischen Alterthume war ein großer Theil der Menschheit [2],

---

1) Sir. 6, 14—16.

2) Attika allein zählte in den Zeiten des Demetrius Phalereus 400,000 Sklaven.

seiner unveräußerlichen Rechte beraubt, dem jämmerlichsten Loose preisgegeben[1]); und hätte das Christenthum kein anderes Verdienst, als daß es die Sklaverei allmälig aufgehoben hat, so hätte es sich dadurch allein schon den Dank der Menschheit verdient.

Von der Sklaverei zu unterscheiden ist die auch später in den christlich germanischen Staaten noch vorkommende Leibeigenschaft (schon der Name „leibeigen" setzt das klare Bewußtsein zwischen Geist und Leib und die Einsicht voraus, daß das Eigenthumsrecht eines Menschen über den andern schon gar nicht auf den Geist sich beziehen könne), indem der Leibeigene wenigstens im Besitze seiner angestammten Menschenrechte verblieb und von seinem Herrn nicht als durchaus rechtlos angesehen ward.

b. Menschenraub und Menschenhandel;

c. jeder Mißbrauch des Andern als eines Werkzeuges zur Sünde;

d. jeder persönliche Zwang und überhaupt jede Behandlung des Nächsten, wodurch in ihm der Mensch als solcher verkannt, verunehrt oder geschändet wird. Dahin gehört auch der Zwang der Kinder oder Untergebenen zu irgend einem Berufe oder Stande, zum Ehe-, zum Priester- oder zum Mönchsstande: ein Vergehen, dem die Kirche in früheren Jahrhunderten durch verschiedene Gesetze und Strafbestimmungen auf das Entschiedenste entgegengewirkt hat.

2. Geboten oder gerathen ist in dieser Beziehung Alles, wodurch die persönliche Würde des Andern, wenn sie verletzt, wieder hergestellt (Loskaufung oder Freilassung der Sklaven und gewalt-

---

1) Der Herr übte bei Griechen und Römern über den Sklaven das Recht über Leben und Tod aus; er konnte ihn tödten und keiner durfte ihn darüber zur Rechenschaft ziehen, er konnte ihn auf's Grausamste mißhandeln und keiner durfte dagegen eine gesetzliche Einsprache erheben. Ja, der Sklave ward geradezu als ein Gegenstand merkantilischen Verkehrs und des Luxus behandelt, gleich Pferden, Gold, Silber und Edelsteinen. Vornehme Römer hielten oft mehrere Hunderte, ja Tausende, die sie theils, um mit ihnen zu prangen, auf öffentlichen Plätzen mit sich herumführten, theils in schlechten, ungesunden Gemächern dicht zusammengedrängt und mit Backen, Weben, Spinnen, Gerben u. s. w. beschäftigt, auf die elendeste Weise dahin schmachten ließen. Sie durften, wenn sie ihre Herren beim Tische bedienten, auch nicht den leisesten Laut von sich geben, selbst für unwillkührliche Laute, wie Husten und Nießen, wurden sie mit schonungsloser Härte gezüchtigt; bei jedem Versehen wurden sie auf das Uebelste zugerichtet, man verwundete sie mit scharfen, eisernen Werkzeugen, stieß ihnen die Augen aus, oder fügte ihnen sonstige willkührliche Mißhandlungen zu.

sam Geraubten[1]), oder wodurch dieselbe erhalten und erhoben wird.

Die Bethätigung der christlichen Nächstenliebe in der Richtung auf die inneren Güter des Nächsten.

Auf sein Erkenntnißvermögen.

§. 201.

Negative Pflicht und deren Gegensätze.

Die Nächstenliebe in der Richtung auf das Erkenntnißvermögen des Nächsten verbietet mir, ihn in dem Gebrauch und in der Ausbildung dieses Vermögens irgendwie zu hindern oder zu beeinträchtigen; insbesondere:

1. jeden Versuch, den Nächsten zu verdummen, oder ihm irrige, irreligiöse Grundsätze, abergläubische und schlechte Meinungen beizubringen, sei es durch Wort oder durch Schrift.

2. Die Lüge. Die Lüge im Allgemeinen ist jedes äußere Bezeigen, das der innern Ueberzeugung widerspricht und die Irreleitung des Andern beabsichtigt, sei es durch Handlung, Geberde, Miene oder durch das Wort. Die Irreleitung des Nächsten durch Handlung, Geberde, Miene wird Verstellung (simulatio), die Irreleitung des Nächsten durch das Wort wird Lüge im engeren Sinne genannt (mendacium). Die Verstellung ist etwas durchaus Un- und Widernatürliches; denn die Miene und Geberde, wie das ganze Aeußere am Menschen soll der Ausdruck seiner innern Gedanken sein; zeigt daher der Mensch durch sein Aeußeres an, was nicht in seinen Gedanken ist, ja was seinen Gedanken widerspricht, so handelt er gegen die Ordnung der Natur. Die verderblichste und widrigste Art der Verstellung aber ist die sittlich religiöse, oder die Heuchelei.

Die Lüge im engeren Sinne des Wortes ist in mehrfacher Hinsicht verwerflich und schändlich; sie ist an sich selbst un- und widernatürlich, denn der Ordnung der Natur nach soll das Wort der Ausdruck des Gedankens sein, durch die Lüge aber wird es in das gerade Gegentheil verkehrt; sie ist Widerspruch gegen Gott, der die

1) Im Mittelalter setzte sich ein ganzer Orden, der Orden der Trinitarier oder Maturiner, der von dem menschenfreundlichen Johann von Mata gegründet und vom Papste Innocenz III. bestätigt und beschützt ward, die schöne und edle Aufgabe, die Gefangenen, die wegen ihres Glaubens an Christus von den Heiden in Kerkern festgehalten wurden, loszukaufen und in Freiheit zu setzen.

Wahrheit selbst ist und der uns zur Wahrhaftigkeit streng verpflichtet hat; sie schändet die eigene Menschenwürde und verletzt die Menschenwürde des Mitmenschen; sie demoralisirt den Menschen und untergräbt die Grundlage alles menschlichen Verkehrs. Die Lüge wird deßhalb in der heiligen Schrift als etwas unendlich Verabscheuungswerthes dargestellt: „Leget die Lüge ab," schreibt der Apostel, „und redet Wahrheit, ein Jeder mit seinem Nächsten, denn wir sind Glieder untereinander [1])." Und schon im A. B. heißt es: „Lügenhafte Lippen sind dem Herrn ein Greuel [2])." Am schärfsten aber bezeichnet die Offenbarung das Verabscheuungswerthe der Lüge dadurch, daß sie ihren Ursprung auf den Teufel selbst zurückführt: „Dieser (der Teufel) war ein Menschenmörder von Anbeginn, und ist in der Wahrheit nicht bestanden; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenthume, denn er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge [3])."

Der Grad ihrer subjectiven Sündhaftigkeit richtet sich vorzüglich nach der Verschiedenheit der Absichten, in denen man sich ihrer schuldig macht; hienach werden gewöhnlich vier Arten der Lüge unterschieden:

a. Die Schadenlüge (mendacium perniciosum), unter allen Arten die schändlichste, weil ihr die Absicht zu Grunde liegt, Anderen an ihrem leiblichen oder geistigen Wohle Schaden zuzufügen.

b. Die Nothlüge (mendacium necessitate extortum), wodurch man sich aus einer Verlegenheit retten, sich einer Strafe entziehen oder einem sonstigen drohenden Uebel ausweichen will.

c. Die Dienst- oder Gefälligkeitslüge (mendacium officiosum), wodurch man Andere aus einer verschuldeten oder unverschuldeten Verlegenheit und Noth erretten will.

d. Die Scherzlüge (mendacium jocosum), die darin besteht, daß man durch unwahre anziehende Fälle und Neuigkeiten, die ihrer Natur nach als glaubwürdig erscheinen, Andere ergötzen oder erheitern will.

Hin und wieder ist die Frage aufgeworfen worden, ob eine Lüge, die Niemanden schadet, wohl aber Andern nützt, sündhaft sei? Ohne Zweifel. Lüge, als etwas an sich Böses, kann durch keine gute Absicht, durch keinen auch noch so guten Erfolg ge-

---

1) Ephes. 4, 25.
2) Sprichw. 12, 22.
3) Joh. 8, 44.

rechtfertigt werden; denn der Zweck heiligt nie die Mittel. Auch ist die Voraussetzung, daß irgend eine Lüge Niemanden schaden, Andern aber Nutzen bringen könne, ganz unrichtig. Denn wenn auch die Lüge nicht einer einzelnen bestimmten Person schadet, so schadet sie doch stets der menschlichen Gesellschaft im Ganzen. Würde z. B. die Maxime, eine Noth- oder Dienstlüge ist erlaubt, als eine allgemein gültige aufgestellt, so müßte Glaube und Treue aus der Menschheit nothwendig verschwinden; ich könnte Niemanden mehr glauben, weil ich nicht wissen könnte, ob er sich, während er etwas aussagt, nicht gerade in dem Falle einer Noth befinde oder einen Andern aus der Noth erretten wolle.

Als Mittel, der förmlichen Lüge auszuweichen und doch den Zweck derselben zu erreichen, hat man den **geheimen Vorbehalt** (restrictio mentalis) und den **Gebrauch zwei- oder vieldeutiger Ausdrücke** (usus aequivocationum) erfunden. Ein geheimer Vorbehalt findet Statt, wenn die Worte sowohl nach ihrer gewöhnlichen Bedeutung, wie nach allen obwaltenden Umständen gerade so gedeutet werden müssen, als der Vernehmende sie deutet und diese Deutung dennoch den wahren Sinn des Redenden nicht erreicht, weil dieser den Hauptpunkt, das eigentlich Entscheidende, verbirgt oder im Hintergrunde hält. Ist ein solcher geheime Vorbehalt auch keine förmliche Lüge, so trägt er doch das wahre Wesen derselben in sich, weil er darauf berechnet ist, Andere zu bethören oder irrezuleiten, und er kann daher nach dem Geiste des Christenthums unter keiner Bedingung entschuldigt, geschweige gebilligt werden. In etwa unterschieden hievon ist der Gebrauch zwei- oder vieldeutiger Ausdrücke, indem er, wenn er auch die Auffassung des wahren Sinnes des Redenden sehr erschwert, sie doch dem scharf Aufmerkenden und die obwaltenden Umstände sorgfältig Bedenkenden wenigstens möglich macht. Mehrere Moralisten haben daher auch den Gebrauch der zwei- oder vieldeutigen Rede unter folgenden Bedingungen sittlich zulässig gefunden:

a. daß ein vernünftiger Grund vorhanden, warum man sich solcher Ausdrücke bediene;

b. daß der Sprechende in dem gegebenen Falle keine Verpflichtung hat, die Wahrheit nackt und unverhüllt zu offenbaren, wie er z. B. hiezu verpflichtet ist vor Gericht, vor der Obrigkeit, vor dem Beichtvater oder vor sonst Berechtigten;

c. daß die vieldeutige Rede des Sinnes, den der Sprechende damit verbindet, auch wirklich fähig sei, recht ausgelegt auf voller

Wahrheit beruhe und nicht etwa, so oder so gedeutet, immer den wahren Sinn des Redenden nicht erreichen lasse.

Von der Lüge zu unterscheiden ist eine solche unwahre Rede, bei der ich nicht die Täuschung des Andern, sondern die Erreichung eines vernünftigen oder gar gebotenen Zweckes zur Absicht habe. Hierhin zu rechnen sind ausweichende Antworten auf unberechtigte Fragen; die Parabeln, Fabeln, Mährchen, die eingeführten Höflichkeitsbezeigungen, so wie die unwahren die Erreichung eines guten Zweckes beabsichtigenden Reden, deren man sich gegen Solche bedient, die für die Wahrheit gar keine Empfänglichkeit besitzen und somit einer moralischen Täuschung gar nicht fähig sind, z. B. gegen den Wahnsinnigen, den Rasenden, den durch Fieber Aufgeregten, den mit fixen Ideen Behafteten, den Unmündigen.

3. Mit der Lüge verwandt ist die Treulosigkeit, d. i. jedes falsche oder gebrochene Versprechen. Auch sie entehrt den Menschen, bringt ihn in Widerspruch mit Gott, der ein Gott der Treue ist, und zerstört, so viel an ihr liegt, das wechselseitige Vertrauen unter den Menschen; daher sie auch vom Apostel in die Reihe der heidnischen Verbrechen gesetzt wird [1]). Daß jedoch ein Versprechen, welches sittlich unerlaubt ist, nicht gehalten werden darf, versteht sich von selbst.

§. 202.

Positive Pflicht; besonders die brüderliche Belehrung.

Ich soll nicht nur nichs thun, wodurch ich die Erkenntniß des Nächsten trüben, stören, verwirren und verfälschen könnte, sondern auch nach Kräften bemüht sein, diese zu heben und zu vervollkommenen; insbesondere soll ich diejenigen Erkenntnisse bei ihm befördern, die auf sein sittliches Wollen und Handeln von unmittelbarem Einflusse sind, die ihn aufklären über Gott und die Kirche, über seine Standes- und Berufspflichten, über seine eigene sittliche Natur, über seine ewige Bestimmung und die Mittel und Wege, sie zu erreichen. Diese Pflicht folgt aus der Natur der Nächstenliebe von selbst, wird uns aber auch von der Offenbarung noch ausdrücklich eingeschärft [2]).

Doch soll der Christ diese Pflicht mit Weisheit, Mäßigung, Behutsamkeit und Vorsicht üben, damit er nicht anstatt aufzubauen, noch mehr niederreiße. Namentlich soll er bei Uebung dieser

---

1) Röm. 1, 31.
2) Koloss. 3, 16.

Pflicht jedes leidenschaftliche, heftige und ungestüme Wesen fern halten, indem er dadurch den Andern nur erbittert; ferner soll er Vorurtheile nicht so sehr directe bekämpfen, als durch gründliche liebevolle Gegenüberstellung der entgegengesetzten Wahrheit beseitigen, und sie niemals angreifen, ohne an deren Stelle etwas Besseres zu setzen.

Eltern, Priester, Lehrer sind zu dieser Belehrung doppelt verpflichtet.

Falsche Aufklärung verbreiten, d. h. eine solche Aufklärung verbreiten, die nicht mit den Grundsätzen der Offenbarung und den Lehren der Kirche übereinstimmt, ist sündhaft.

§. 203.

Verschwiegenheit und weise Zurückhaltung.

So sehr der Christ verpflichtet ist, immer nur die Wahrheit zu sagen, so ist er doch nicht verpflichtet, Allen Alles zu sagen, oder wie man sich ausdrückt, sein Herz immer auf der Zunge zu tragen, vielmehr kann es Fälle geben, wo Verschwiegenheit und Zurückhaltung sogar geboten ist.

1. Ich soll Andern Dasjenige nicht mittheilen oder offenbaren, was sie entweder zu fassen nicht im Stande sind, oder was ihnen zu wissen unnütz oder wohl gar schädlich ist. „Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht vor die Schweine hin, damit sie selbe nicht etwa mit ihren Füßen zertreten und sich umkehren und euch zerreißen [1].“ Christus selbst hat Manches seinen geliebten Jüngern vorenthalten, was sie zu tragen zur Zeit noch nicht im Stande waren [2], und der Apostel schreibt: „Als Unmündigen in Christo gab ich euch Milch zu trinken, nicht Speise, denn ihr vermochtet es noch nicht; aber auch jetzt vermöget ihr es noch nicht, denn ihr seid noch fleischlich [3].“

2. Ich darf und soll Andern nicht Geheimnisse mittheilen, die mir nur unter der Bedingung der Geheimhaltung offenbart worden sind, oder zu deren Geheimhaltung ich mich durch ein Versprechen, durch Uebernahme eines Amtes (als Arzt, Richter, Anwalt) verpflichtet habe. Die Verletzung dieser Pflicht ist um so schwerer, je wichtiger das Geheimniß an sich, je bedenklicher die Folgen seiner weiteren Verbreitung und je größer das Zutrauen war, das der

---

1) Matth. 7, 6.
2) Joh. 16, 12.
3) 1 Kor. 3, 2.

Andere durch Anvertrauung seiner Geheimnisse mir bewiesen hat. Der einzige Fall, wo eine Offenbarung der mir zur Kunde gekommenen Geheimnisse erlaubt oder gar geboten sein könnte, ist der, wenn dadurch einem größeren Uebel vorgebeugt, besonders eine der Kirche oder dem Staate drohende Gefahr abgewendet werden könnte. Aber nie und unter keiner Bedingung darf das in der Beichte dem Beichtvater Anvertraute offenbart, oder auch nur im Entferntesten angedeutet werden.

b. Die Bethätigung der christlichen Nächstenliebe in der Richtung auf das Willensvermögen des Nächsten.

§. 204.

Negative Pflicht und deren Gegensätze.

Die Nächstenliebe in der Richtung auf das Willensvermögen des Andern verbietet mir Alles, wodurch der Gebrauch dieses seines Vermögens zum Guten gehemmt, und der Mißbrauch desselben zum Bösen befördert wird, insbesondere:

1. die direkte Verführung oder jede absichtliche Verleitung des Andern zu einer Sünde, sei es durch Anreizung, Zuspruch, Aufmunterung, Rath und Anleitung, sei es durch ausdrücklichen Befehl. Je entschiedener die Einwirkung auf den Willen des Andern, desto größer ist natürlich die Schuld. Die Verführung ist ihrer Natur nach eigentlicher Seelenmord, womit ihre Verdammlichkeit hinreichend ausgesprochen ist. Daß der Verführer aber zur Wiedererstattung des geraubten Gutes, zur Wiedergutmachung des angerichteten Schadens, nach Maßgabe der Umstände selbst des leiblichen Schadens, der dem Verführten durch die Sünde zugewachsen ist, streng verpflichtet sei, versteht sich von selbst. Alle ihm zu Gebote stehenden Mittel muß er anwenden, um den Verführten wieder zur Umkehr zu bringen und dem eingeleiteten Verderben Einhalt zu thun: Bitten, Ermahnungen, Beschwörungen, Thränen und Gebet.

2. Die indirekte Verführung oder das Aergerniß (scandalum), d. i. jede die Tugend des Nächsten absichtlich oder voraussichtlich gefährdende Rede oder Handlung. Ist die Rede oder Handlung, die dem Andern zum Anstoß ist, wirklich sündhaft, so heißt das Aergerniß ein gegebenes oder ein aktives; ist sie an sich nicht sündhaft, so heißt es ein genommenes oder passives. Im letzteren Falle kann die falsche Deutung einer an sich erlaubten Rede oder Handlung ihren Grund in der geistigen Unmündigkeit haben und dann heißt es das Aergerniß der Unmündigen

(scandalum pusillorum), oder sie kann ihren Grund in der Bosheit des Willens haben und dann heißt es das pharisäische Aergerniß.

Auf das gegebene Aergerniß beziehen sich die Worte des Heilandes: „Wer eines aus diesen Kleinen, die an mich glauben, ärgert, dem wäre es besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt würde. Wehe der Welt um der Aergernisse willen; denn es müssen zwar Aergernisse kommen, wehe aber dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt [1]).“

Die Schuld des Aergernisses ist um so größer, je höher die Stellung, je größer der Einfluß, je überwiegender das Ansehen Dessen ist, der es gibt, je mehr der Personen, die dadurch verführt werden und je schwerer die Sünde selbst, zu der man dadurch verführt wird.

Das Aergerniß der Unmündigen soll ebenfalls vermieden werden, wenn die zwar erlaubte, aber dem Andern zum Anstoß gereichende Handlung durch keine Pflicht geboten ist. So bezeichnet der Apostel den Genuß der Götzenopfer zwar als an sich erlaubt, aber als unerlaubt, sobald ein Schwacher dadurch geärgert wird: „Alles ist mir erlaubt, aber nicht Alles frommt; Alles ist mir erlaubt, aber nicht Alles erbauet; Keiner suche das Seinige, sondern das der Andern. Gebet nicht Aergerniß weder den Juden, noch den Heiden, noch der Kirche Gottes, gleichwie auch ich Allen in Allem zu Gefallen bin, indem ich nicht suche, was mir, sondern was Vielen nützt, damit sie selig werden [2]).“ An einer andern Stelle heißt es: „Darum lasset uns nicht mehr einander richten, sondern darauf richtet vielmehr eure Sorge, daß ihr dem Bruder nicht Anstoß oder Aergerniß gebet. Ich weiß es, und habe mein Vertrauen darauf im Herrn Jesu, daß Nichts (keine Speise) an sich unrein ist, nur Dem, welcher es für unrein hält, ist es das; wenn aber dein Bruder wegen einer Speise betrübt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe. Sei nicht mit deiner Speise Jenem zum Verderben, für welchen Christus gestorben ist [3]).“

Ist aber jene Handlung eine gebotene, so soll ich sie nicht unterlassen, doch in christlicher Klugheit und in weiser Belehrung den Anstoß, den sie bei den Unmündigen erregt, zu heben suchen.

---

1) Matth. 18, 6. 7.
2) 1 Kor. 10, 22—23.
3) Röm. 14, 13 ff.

Auf das pharisäische Aergerniß brauche ich keine Rücksicht zu nehmen. So ärgerten sich die Pharisäer auch an den Handlungen Christi, die er deßhalb nicht unterließ; so wie denn auch von ihm war vorausgesagt worden, daß er gesetzt sei, Vielen in Israel zur Auferstehung und zum Falle, ein Zeichen, dem man widersprechen werde [1]).

3. Jede Mitwirkung zur Sünde Anderer, auf welche Art diese auch immer geschehe, ob durch Darbietung der Gelegenheiten und Mittel zur Sünde, ob durch Hülfeleistung bei Ausführung der Sünde, ob durch Belobung, Beschützung, pflichtwidrige Verheimlichung oder Nichtverhinderung.

§. 205.

Positive Pflicht; das gute Beispiel und die brüderliche Zurechtweisung.

Ich soll nicht nur nichts thun, wodurch der Wille des Andern vom Guten ab- und zum Bösen hingelenkt wird, sondern ich soll auch alles Mögliche dazu beitragen, daß der Wille des Andern zum Guten hingerichtet und im Guten befestigt werde. Die Erfüllung dieser Pflicht vollzieht sich durch das gute Beispiel und die brüderliche Zurechtweisung.

a. Unter gutem Beispiele wird jede Handlung verstanden, die den Andern zum Guten aufmuntert, antreibt oder auffordert. Die Erfahrung lehrt, daß das Beispiel weit kräftiger und wirksamer ist, als das Wort; es wirkt unmittelbarer und oft mit unwiderstehlicher Gewalt. Je höher die Stellung eines Menschen, je ausgebreiteter sein Einfluß, je größer sein Ansehen, desto wirksamer zeigt es sich auch. Die Offenbarung fordert uns ausdrücklich dazu auf, Andern ein gutes Beispiel zu geben. „Ihr seid das Licht der Welt; eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben. Auch zündet man kein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf einen Leuchter, damit es Allen leuchte, die im Hause sind. So leuchte euer Licht vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater preisen, der im Himmel ist [2]).“ Ebenso schreibt der Apostel: „Thuet Alles ohne Murren und Zaudern, damit ihr tadellos seiet, lautere Kinder Gottes, unsträflich mitten unter einem bösen und verkehrten Geschlechte, unter dem ihr leuchtet, wie Himmelslichter [3]).“

---

1) Luk. 2, 34.
2) Matth. 5, 14—16.
3) Philipp. 2, 15.

Daß das Motiv des guten Beispiels nicht die eigene Ehre, sondern Gottes Ehre und des Nächsten Wohlfahrt sein müsse, versteht sich von selbst; im ersteren Falle würde die gute Handlung allen sittlichen Werth verlieren.

b. Die brüderliche Zurechtweisung (correctio fraterna) ist die Abmahnung des Nächsten vom Bösen aus dem Beweggrunde der Liebe. Sie unterscheidet sich von der christlichen Ermahnung und Warnung dadurch, daß sie erst nach dem Fehltritte des Nächsten eintritt; von der obrigkeitlichen (correctio judicialis) und der väterlichen Zurechtweisung (correctio paterna) unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht zugleich den Charakter der Strafe und der Rüge hat. Die Pflichtmäßigkeit und Verdienstlichkeit der brüderlichen Zurechtweisung wird in der heiligen Schrift ausdrücklich anerkannt. „Meine Brüder," schreibt der heilige Jakobus, „wenn Jemand unter euch von der Wahrheit abgewichen sein sollte, und Jemand ihn bekehrt, der wisse, daß, wer den Sünder von seinem Irrwege zurückführt, dessen Seele vom Tode errettet und die Menge der Sünden bedecket[1])." Diese Pflicht ist um so dringender, je dringender und drohender die Gefahr der Sünde, je schwerer die bereits verübte und einen je entschiedeneren Erfolg ich von der Zurechtweisung erwarten darf. Keine Mühe und Beschwerde soll mich dann an der Uebung dieser Pflicht hindern. Nur soll ich sie aus dem rechten Beweggrunde üben, nämlich aus reinem Eifer für Gottes Ehre, und aus Liebe zu meinem Nächsten, und auf die rechte Art und Weise, nämlich:

a. mit herzgewinnender, Zutrauen erweckender Schonung und Sanftmuth, gemäß den Worten des Apostels: „Brüder, wenn auch ein Mensch von irgend einer Sünde übereilt worden wäre, so unterweiset einen solchen, ihr, die ihr geistlich seid, im Geiste der Sanftmuth, und hab Acht auf dich selbst, damit nicht auch du versucht werdest[2])."

b. In Demuth und lebhafter Vergegenwärtigung der eigenen Unvollkommenheit.

c. Mit Rücksicht auf die Denk- und Sinnesweise, auf die äußere Stellung und die gesammten Verhältnisse des Andern, so wie auf Ort, Zeit und andere äußere Umstände.

Jede andere Art der Zurechtweisung, die herbe, heftig ungestüme, die anmaßende oder ganz rücksichtlose würde nur den Andern

---

1) Jak. 5, 19. 20.
2) Galat. 6, 1.

abstoßen, erbittern und ihres Zweckes verfehlen. Wenn alle Versuche, den Nächsten zu gewinnen, erfolglos bleiben und größere Uebel entweder für ihn selbst oder für Andere zu besorgen sind, so bin ich verpflichtet, die obrigkeitliche Zurechtweisung einzuleiten: „Hat dein Bruder wider dich gesündigt, so gehe hin und verweise es ihm zwischen dir und ihm allein; gibt er dir Gehör, so hast du deinen Bruder gewonnen; gibt er dir aber kein Gehör, so nimm noch einen oder zwei zu dir, damit die ganze Sache auf dem Munde zweier oder dreier Zeugen beruhe. Hört er auch diese nicht, so sag' es der Kirche; wenn er aber die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder [1]."

§. 206.

c. Die Bethätigung der christlichen Nächstenliebe in der Richtung auf das Gefühlsvermögen des Nächsten.

Die christliche Nächstenliebe verbietet mir in dieser Beziehung alle Worte und Handlungen, wodurch im Andern solche Gefühle erweckt oder befördert werden, die entweder an sich selbst sündhaft sind, oder zur Sünde leicht veranlassen können; und gebietet oder räth mir zur Nährung und Ausbildung der edleren, besonders der sittlichen Gefühle im Mitmenschen nach Kräften beizutragen.

Die Bethätigung der christlichen Nächstenliebe in ihrer Richtung auf die äußeren Güter des Mitmenschen.

1. Auf Leib und Leben des Mitmenschen.

§. 207.

Negative Pflicht und deren Gegensätze.

Das Leben meines Mitmenschen soll ich eben so heilig halten, als mein eigenes, daher mir durch die christliche Nächstenliebe Alles verboten ist, wodurch Leib und Leben des Andern gefährdet, beeinträchtigt oder gar vernichtet wird. Hiehin sind zu rechnen:

a. Die Gefährdung des Lebens und der Gesundheit des Mitmenschen durch Verleitung zu gefährlichen Wagnissen, durch Verkauf oder Darreichung ungesunder und schädlicher Nahrungsmittel, oder mit Krankheitsstoffen behafteter Kleidungen; durch Ueberladung mit körperlichen oder geistigen Arbeiten; durch jede Ver-

1) Matth. 18, 15—17.

führung zur Sünde, durch Aufregung Geist und Körper zerstörender Leidenschaften, durch Verursachung von Kummer und Betrübniß.

b. Jede widerrechtliche körperliche Verwundung, Verstümmelung und Mißhandlung.

c. Die freiwillige und unbefugte Zerstörung des fremden Lebens, oder der Mord. Der Menschenmord ist wie der Selbstmord ein Eingriff in das Majestätsrecht Gottes, des alleinigen Herrn über Leben und Tod, und in Beziehung auf den Nächsten Vernichtung desjenigen Rechtes, worauf alle seine anderen Rechte beruhen. Die Offenbarung bezeichnet ihn als eine Frevelthat, die zum Himmel um Rache emporschreiet, und als eine Sünde des Teufels, des Menschenmörders von Anfang.

Die verschiedenen Arten des Mordes sind:

α. die Abtreibung der Leibesfrucht und jede Mitwirkung dazu;

β. der Meuchelmord, oder die heimtückische, hinterlistige Zerstörung eines fremden Lebens;

γ. Der Raubmord oder derjenige Mord, welcher begangen wird, um sich gewaltsamer Weise in den Besitz fremden Eigenthums zu setzen, oder Mitwissende um den bereits verübten Raub aus dem Wege zu schaffen;

δ. der gedungene Mord, d. i. der im Auftrage und im Interesse eines Dritten verübte;

ε. Ermordung eines solchen Menschenlebens, zu dessen Heiligachtung man noch durch besondere natürliche oder positive göttliche Gesetze verpflichtet war: Vater-, Mutter-, Kindes-, Bruder-, Priester-, Königsmord.

Jedem, der in der einen oder anderen Weise Gesundheit und Leben des Andern angegriffen oder zerstört hat, liegt die Pflicht der Restitution ob. Wie ist hier aber eine Restitution überhaupt möglich? In der Hauptsache ist sie freilich gar nicht möglich; der Mörder kann das gestörte Leben nicht wiederherstellen und selbst die bloße Verletzung oder Verstümmelung des Körpers, die dadurch verursachten körperlichen Schmerzen und Leiden können durch zeitliche Güter nicht aufgewogen werden. Was aber der Mörder als eine Art Ersatz leisten kann, besteht in Folgendem:

1. Er soll dafür sorgen, daß für die Seele des Gemordeten Gebete und Opfer dargebracht werden.

2. Er soll sich mit der zärtlichsten Sorgfalt der Hinterbliebenen annehmen und, sofern sie dürftig sind, sie unterstützen oder auch ganz unterhalten. Wer den Andern körperlich verwundet

oder sonst beschädigt hat, ist verpflichtet, die Heilungskosten zu tragen, ihm alle Nachtheile zu vergüten, die ihm aus der ungerechten Verletzung oder Mißhandlung entstanden sind, auch für die Ertragung der körperlichen Schmerzen ihm einen entsprechenden zeitlichen Ersatz darbieten, wenn er einen solchen wünschen oder bedürfen sollte.

§. 208.

Beschränkungen.

Der Mord ist nie erlaubt, wohl aber ist unter Umständen die Tödtung erlaubt. Die Fälle, unter denen die Tödtung des Andern erlaubt ist, sind folgende:

a. die Tödtung zur Abwehr des mörderischen Angriffes auf mein eigenes Leben, insofern dadurch nicht der Tod des Andern, sondern nur die Rettung des eigenen Lebens beabsichtigt wird; denn das eigene Leben darf man, wo es widerrechtlich angegriffen wird, selbst auf die Gefahr des Lebens des Angreifers hin erhalten, da es gewiß ein eben so hohes Gut ist, als das des frevelhaften Angreifers.

Doch darf man bei der Nothwehr das sogenannte moderamen inculpatae tutelae nicht überschreiten, d. h. kann man durch ein anderes Mittel, etwa durch Flucht, Anrufung fremder Hülfe, durch Entwaffnung und Verwundung des Andern sein Leben in Sicherheit bringen, so ist die Tödtung schlechthin verboten.

b. Die Tödtung des Andern zur Abwehr eines frevelhaften Angriffs auf meine geistigen Güter, namentlich auf meine Keuschheit. Diese nämlich ist mir ein noch weit höheres Gut als das Leben selbst und kann ich sie daher nicht anders retten, als durch die Tödtung des Angreifers, so ist diese sittlich erlaubt.

c. Was für die einzelne Person die Nothwehr, das ist für den ganzen Staat der Krieg; der Krieg ist eine sociale Nothwehr und unter diesem Gesichtspunkte betrachtet ist er erlaubt. Von dem Rechte dieser socialen Nothwehr aber kann der Staat in dreifacher Weise Gebrauch machen:

α. per modum praeventionis, indem der Staat einem drohenden Angriffe zuvorkommt durch Besetzung des feindlichen Gebietes, durch Entwaffnung der feindlichen Truppen, durch Wegnahme der Kriegsvorräthe, Schleifung der feindlichen Festungen, Abschneidung der Zufuhr;

β. per modum defensionis, indem der Staat den geschehen-

den Angriff abwehrt, mit aller Macht dem eindringenden Feinde Widerstand leistet, selbst durch Tödtung der feindlichen Truppen und durch Anwendung aller mit den Bestimmungen des christlichen Kriegsrechtes vereinbaren Mittel;

γ. per modum satisfactionis, indem der Staat nach Besiegung des angreifenden Theiles das erlangte Uebergewicht bis dahin benutzt, daß er sich für die ihm durch den Angriff zugefügten Nachtheile Entschädigung verschafft und einem möglichen neuen Angriffe genugsam vorgebeugt hat.

Daß jedoch bei der Nothwehr der moralischen Person eben so wenig wie bei der physischen das moderamen inculpatae tutelae überschritten werden darf, liegt in der Natur der Sache. Jede unnöthige, d. h. durch den Zweck des Kriegs nicht erforderte Tödtung, die der Einzelne ausführt, ist ein Mord, jede unmenschliche Mißhandlung des Feindes ist auch im Kriege ein Greuel, jede durch den Zweck der Nothwehr nicht geforderte Bedrückung des Feindes, jede Vorschreibung von Bedingungen, die die wesentlichen Rechte der Menschheit vernichten, ist schnöde Ungerechtigkeit und schändlicher Verrath an der Menschheit.

Ob ein Krieg ein gerechter oder ungerechter sei, ist, da die Fäden, die hier in Betracht kommen, oft wundersam fein und wirrig durcheinandergeschlungen sind, nicht so sehr dem Urtheile des einzelnen dienstpflichtigen Bürgers, als der Beurtheilung der Obrigkeit anheim zu geben. Sollte der von diesen eingeleitete Krieg in der That ein ungerechter sein, so fällt ihr selbst, nicht den einzelnen Streitern, die Verantwortung für alles vergossene Menschenblut und für jedes im Kriege verübte Unrecht zu.

§. 209.

Positive Pflicht: die leiblichen Werke der Barmherzigkeit.

Es genügt nicht, Leib und Leben des Menschen nicht zu beschädigen oder zu gefährden, vielmehr bin ich auch verpflichtet, wie für die Erhaltung meines eigenen Lebens, so auch für die Erhaltung des Lebens und die Erhaltung der leiblichen Wohlfahrt meines Mitmenschen positiv zu wirken und Sorge zu tragen.

Die Uebung dieser Pflicht hat vorzüglich dann einzutreten, wenn sich der Mitmensch in leiblicher Noth und Bedrängniß befindet.

Und so verschieden die leiblichen Nöthen sind, in die er gerathen kann, ebenso verschieden sind auch die Arten und Weisen, ihm beizuspringen; demgemäß man den Andeutungen der heiligen

Schrift zufolge folgende sieben Werke der leiblichen Barmherzigkeit aufzählt: die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Nackten bekleiden, die Kranken besuchen, die Fremdlinge beherbergen, die Gefangenen erlösen, die Todten begraben.

Zusammengestellt sind dieselben in folgendem Verse:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Daß wir zur Uebung dieser Werke streng verpflichtet seien, unterliegt keinem Zweifel. Sie sind ebenso streng pflichtmäßig, als die Nächstenliebe selbst, deren Frucht und nothwendiger Erweis sie sind. Daher knüpft auch die heilige Schrift geradezu an ihre Uebung die Verheißung der Seligkeit und an ihre Unterlassung die Drohung der ewigen Verdammniß.

„Ein Gericht ohne Erbarmen wird über Den ergehen, der nicht Barmherzigkeit erweis't; die Barmherzigkeit aber triumphirt über das Gericht. Was nützt es seinem Bruder, wenn Jemand sagt, er habe den Glauben, wenn er aber die Werke nicht hat? Wird der Glaube ihn selig machen können? [1])"

§. 210.

Fortsetzung.

Das Almosen.

Die genannten Werke der leiblichen Barmherzigkeit faßt man auch unter dem Namen Almosen zusammen. Im engeren Sinne versteht man unter Almosen die milde Gabe, die man einem Nothleidenden zu seiner Unterstützung darreicht.

1. Daß Almosen zu geben nicht ein bloßer Rath, sondern eine streng verbindende Pflicht ist, folgt aus dem im vorigen §. Gesagten von selbst.

Die bloße Unterlassung des Almosengebens genügt, um ewig verdammt zu werden [2]); Gott aber verdammt uns nicht wegen unterlassener Erfüllung seiner Räthe, sondern wegen unterlassener Erfüllung seiner Gebote.

2. Almosen zu geben ist Jeder verpflichtet, welcher Ueberfluß (bona superflua) hat, d. h. Jeder, welcher mehr besitzt, als zu seinem eigenen standesmäßigen Auskommen nothwendig erforderlich ist. Wie viel aber zu einem standesmäßigen Auskommen nothwendig erforderlich sei, ist nach den Grundsätzen der Billigkeit, nicht

---

1) Jak. 2, 13. 14; vergl. außerdem 1 Joh. 3, 17. 18; Hebr. 13, 16; Matth. 25, 31 ff.

2) Matth. 25, 31—46.

nach kalter, klügelnder, selbstsüchtiger Berechnung zu beurtheilen. Der Habgierige hat nie genug, während der Apostel selbst von Dem, was er sich spärlich durch seiner eigenen Hände Arbeit gewonnen, noch einen Theil zu erübrigen wußte, um wohlzuthun.

3. Jeder ist verpflichtet, Almosen zu geben nach Verhältniß seines Vermögens, nämlich so viel, daß wenn jeder andere Vermögende im gleichen Verhältnisse geben würde, für alle Armen hinreichend gesorgt sein würde. Unterlassen Andere die Uebung dieser Pflicht, so muß ich natürlich den dadurch entstehenden Ausfall durch reichlichere Beiträge zu decken bemüht sein.

4. Es versteht sich von selbst, daß man nur von seinem eigenen, nicht von fremdem Gute Almosen geben darf. Die Frau darf auch ohne Zustimmung des Mannes von Demjenigen Almosen geben, was sie mit ihm gemeinsam besitzt, besonders wenn er nicht gibt oder nicht nach Vermögen gibt; sie darf aber wider Wissen und Willen des Mannes nicht von Demjenigen Almosen geben, was ihm ausschließlich zugehört. Dienstboten dürfen nicht Almosen geben vom Vermögen ihrer Herrschaft wider deren Wissen und Willen, Ordensleute nicht von dem Eigenthume des Ordens, Vormünder und Verwalter fremden Vermögens dürfen davon so viel geben, als der eigentliche Besitzer selbst vernünftiger Weise geben würde oder geben müßte.

5. Almosen soll der Christ ohne Ausnahme Allen geben, wenigstens soll sein Almosen der Intention nach allgemein sein; denn unsere Barmherzigkeit soll eine Nacheiferin der Barmherzigkeit Gottes sein, der seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse. Etwa nur Denjenigen geben, zu denen man sich durch eine Art natürlicher Hinneigung mehr hingezogen fühlt, heißt nicht die Tugend der Barmherzigkeit üben, sondern sie entweihen. Da indeß unsere Mittel zu beschränkt sind, um allen Dürftigen zu spenden oder die Noth Aller zu lindern; so muß in Beziehung auf die Personen, denen man spenden soll, eine gewisse Ordnung beobachtet werden; namentlich soll ich Denjenigen eher geben, die meiner Hülfe mehr bedürftig sind; und unter diesen soll ich wieder vorziehen die mir Näherstehenden, die Eltern, Verwandten, Freunde, die Glaubensgenossen, die Frommen und Würdigen.

6. Wegen Art und Weise des Almosengebens sind folgende Punkte zu beachten:

a. Man soll Almosen geben aus reinem Beweggrunde, nämlich aus Liebe gegen Gott und den Nächsten, nicht aus Eitelkeit,

Ostentation oder aus Bequemlichkeit, um nämlich vom Bettler nicht weiter belästigt zu werden.

Diejenigen, die als Vermögende bekannt sind, dürfen nicht nur, sondern sollen auch öffentlich Almosen spenden, jedoch nicht nach Art der Pharisäer, um gelobt zu werden, sondern um Andern ein gutes Beispiel zu geben, nach der Vorschrift des Heilandes: „Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist."

b. Man soll Almosen geben in Demuth; denn das Almosen ist in Beziehung auf Gott der Ausdruck unserer Abhängigkeit von ihm und das Bekenntniß, daß er der Herr unsers Eigenthums und daß wir nur seine Verwalter sind. Nichts würde dieser Natur des Almosens mehr widersprechen, als Stolz, Hoffart und Eitelkeit.

c. Eben deßhalb sollen wir es auch nicht geben mit wegwerfenden Worten und in beschämenden Aeußerungen gegen den Armen, in abstoßender, verletzender Härte, nicht mit Unwillen und aus Zwang, sondern mit freudiger Bereitwilligkeit.

d. Endlich sollen wir das Almosen nicht geben nach zufälligen Launen und nach gedankenloser Willkühr, sondern mit Umsicht und weiser Berechnung der Bedürfnisse der Armen und der Angemessenheit der Gabe, stets so, daß ihrer Noth am wirksamsten und nachhaltigsten gesteuert wird. Viel Dem, der viel bedarf, weniger Dem, der weniger bedarf; hier viel auf einmal und für den Augenblick, dort wenig und nach und nach, hier Geld, dort Nahrungsmittel oder Kleidung, und wo mit der leiblichen sich die geistliche Noth vereinigt, wo möglich so, daß der geistlichen zugleich gesteuert werde.

7. Groß ist der Lohn des christlichen Almosens. Der Heiland selbst erklärt: „Was ihr den Armen gethan, das habt ihr mir gethan;" und wie viele andere Aussprüche der heiligen Schrift gibt es, welche die Verdienstlichkeit und die Wirkungen des Almosens laut anpreisen. Das Almosen, heißt es unter Anderem, deckt der Sünden Menge; es löscht die Sünde aus, wie das Wasser das Feuer; es erfleht uns von Gott Gnade; es macht uns Freunde im Himmel; es befreiet vom Tode und es läßt die Seele nicht in die Finsterniß kommen.

Deßhalb rechnet auch die Kirche das Almosen zu den vorzugsweise guten Werken. Ist es aber verdienstlich, von seinem Ueberflusse Almosen zu geben, so ist es noch verdienstlicher, aus Liebe zu Jesus selbst arm zu werden (die evangelische Armuth) [1].

---

1) Matth. 19, 21.

2. Die Bethätigung der christlichen Nächstenliebe in der Richtung auf das Vermögen oder Eigenthum des Nächsten.

§. 211.

Negative Pflicht und deren Gegensätze.

In Beziehung auf Vermögen oder Eigenthum des Nächsten ist mir durch die Nächstenliebe verboten Alles, wodurch er im Rechte, sich dieses zu erwerben, oder in dessen Besitze geschmälert und beeinträchtigt wird. Die Bereitwilligkeit, diese negative Pflicht gegen Alle und unter allen Umständen heilig zu halten, wird Gerechtigkeit im engeren Sinne genannt, die schon im A. B. durch den Dekalog und an mehreren andern Stellen wiederholt eingeschärft wird. Die Gegensätze hiegegen sind:

a. jeder Versuch, den Andern im rechtmäßigen Erwerbe persönlichen Eigenthums oder in dessen Vermehrung zu verhindern, so wie diese wirkliche Verhinderung selbst. Am meisten sind der Gefahr dieser Sünde ausgesetzt: Konkurrenten im Verkaufe durch Herabwürdigung der Waare des Andern, Fabrikherren und Handwerker aller Art.

b. Die Vorenthaltung des dem Nächsten schuldigen oder ihm rechtlich zugehörenden Gutes; dieser Sünde kann man sich namentlich schuldig machen:

α. durch Verheimlichung oder Zurückhaltung des Gefundenen; das Gefundene habe ich nämlich an den Verlierer zurückzustellen und falls ich denselben nicht ermitteln kann, soll ich es unter die Armen vertheilen oder zu andern frommen Zwecken verwenden.

β. Durch Zurückhaltung des schuldigen Mieths- oder Tagelohns, eine Sünde, die von der heiligen Schrift mit dem Namen einer himmelschreienden Sünde gebrandmarkt ist; denn was kann Schändlicheres erdacht werden, als Denjenigen, die von Tag zu Tag sich den nöthigsten Lebensunterhalt erkämpfen müssen, den Preis ihres sauren Schweißes zu entziehen. „Siehe," schreibt der heilige Jakobus, „der Lohn der Arbeiter, die eure Felder eingeärndtet haben, welcher von euch vorenthalten worden, schreiet, und ihr Geschrei ist zu den Ohren des Herrn der Heerschaaren gekommen [1]."

γ. Durch Nichthaltung geschlossener Verträge, und durch Nichterfüllung der in Absicht auf das Eigenthum des Andern übernommenen Pflichten, Nichtentrichtung contrahirter Schulden u. dgl.

---

1) Jakob. 5, 4

δ. Durch Vorenthaltung der dem Staate schuldigen Zölle, Steuern und Abgaben.

c. Die Zueignung eines fremden Gutes mittelst Vorschiebung oder Mißbrauchs irgend eines Rechtstitels; hiehin sind zu rechnen: Betrug im Handel und Wandel entweder durch Uebertheurung der Preise (der Verkäufer darf die verkäufliche Waare nur zu so hohem Preise verkaufen, als hinreichend ist, um durch den Umsatz die landesüblichen Zinsen des eingelegten Kapitals herauszubringen, etwaige Verluste und Ausfälle zu decken und ihn für seine Mühewaltung angemessen zu entschädigen) oder indem statt der vom Käufer erhandelten Waare eine schlechtere unterschoben wird; ferner der Wucher (usura), namentlich Geld- und Fruchtwucher; eine Sünde, der die Kirche durch Errichtung von Pfand- und Leihhäusern entgegengewirkt hat. Ferner ist hiehin zu rechnen die Erbschleicherei; die Zueignung des fremden Gutes durch Lüge, Meineid, Unterschlagung wahrer Dokumente, durch falsche Zeugen, falsche Papiere und endlich jede Art von Betrug im engeren Sinne, d. i. der absichtlichen Irreleitung des Nächsten, um sein Besitzthum an sich zu bringen.

d. Diebstahl (furtum) und Raub (spoliatio); ersterer ist die heimliche Entwendung fremden Eigenthums wider den vernünftigen Willen des Eigenthümers (ablatio rei alienae inscio et rationabiliter invito domino)[1]; letzterer ist die gewaltthätige Wegnahme fremden Eigenthums; der eine wie der andere ist im A. und im N. Testamente streng verboten; beim Raube tritt die ungerechte Gesinnung noch greller hervor, und es sind gewöhnlich auch noch andere Gräuel in seinem Gefolge.

Uebrigens richtet sich der Grad der Schuldbarkeit dieser Sünden theils nach dem Werthe, den das genommene fremde Gut entweder an sich selbst oder für den rechtmäßigen Besitzer hat (dasselbe Gut, das für den Wohlhabenden vielleicht an Werth unbedeutend ist, ist für den Andern das nothwendige Mittel seiner Erhaltung), theils nach verschiedenen äußeren Umständen; so ist z. B. ein Diebstahl bei einer ausgebrochenen Feuersbrunst strafwürdiger, indem hier an die Stelle des Mitleidens, welches der Anblick fremder Noth erregen sollte, die ungerechte lieblose Gesin-

1) Wegnahme dessen, was man in der äußersten Noth bedarf, ist kein Diebstahl, indem diese dem vernünftigen Willen des Eigenthümers nicht zuwider ist; nur muß man, wo keine Gefahr im Verzuge, vorerst den Weg der Bitte versucht haben.

nung tritt; deßgleichen ist Kirchendiebstahl und Kirchenraub doppelt frevelhaft, weil er zugleich Entweihung Gott geweihter Gegenstände oder Gottesraub ist.

e. Eine besondere Art des Diebstahls ist der sogenannte Hausdiebstahl (furtum domesticum), d. i. die heimliche Wegnahme eines solchen Gutes, das mir nicht ausschließlich eigen ist, sondern woran ich nur als Glied einer Familie mitbetheiligt bin, den also Hausfrauen und Kinder begehen, wenn sie ohne Wissen und Willen des Ehegatten oder des Vaters ein Familiengut an sich nehmen. Je nach der Verschiedenheit der Zwecke, wozu das genommene Gut verwendet wird, ist diese Sünde schwerer oder leichter.

Der von den Dienstboten gegen ihre Herrschaft verübte Diebstahl schließt noch die besondere Schuld des Mißbrauchs des in sie gesetzten Vertrauens ein. Auch Almosen dürfen sie von dem Besitzthum ihrer Herrschaft nur dann geben, wenn sie hiezu eine allgemeine oder specielle Vollmacht erhalten haben.

f. Mit dem Diebstahle nicht zu verwechseln ist die sogenannte geheime Schadloshaltung (compensatio occulta), d. i. die Zusichnahme eines Gutes, worauf man zwar rechtliche Ansprüche hat, in dessen Besitz man aber mit Wissen und Willen des unrechtmäßigen Besitzers nicht gelangen kann. Diese geheime Schadloshaltung ist unter folgenden drei Bedingungen gestattet: erstlich, daß der rechtliche Anspruch auf dieses Gut ganz unzweifelhaft ist, zweitens, daß man auf dem gesetzlichen Wege in den Besitz desselben nicht gelangen kann, und drittens, daß man durch Ansichnahme dieses Gutes weder sich selbst noch einen Dritten dem Verdacht des Diebstahls aussetzt.

g. Die muthwillige oder boshafte Zerstörung fremden Eigenthums, ohne daß man selbst einen Vortheil davon hat, wie z. B. Vernichtung fremder Saaten und Pflanzungen, Beschädigung oder Tödtung fremden Viehes, Brandstiftung; alles Sünden, die einen hohen Grad von Bosheit voraussetzen.

h. Die Mitwirkung zu den genannten Sünden, entweder die moralische durch Nichtverhinderung, durch Anleitung, Rath, Aufmunterung, Befehl, oder die physische durch thätige Unterstützung, durch Verbergung und Aufbewahrung des entwendeten Gutes u. s. w.

i. Endlich ist auch jedes ungerechte Verlangen und Begehren fremden Eigenthums sündhaft und schon im A. T. durch den Decalog verboten worden.

§. 212.

Die Restitution.

Habe ich in der einen oder andern Art meinen Nächsten an seinem Eigenthume beschädigt, so tritt für mich die Pflicht der Restitution ein. Unter der Restitution versteht man aber die Zurückversetzung des Nächsten in denselben Stand, worin er sich befinden würde, wenn ich ihm jenen Schaden nicht zugefügt hätte, also Wiedererstattung nicht nur desselben oder eines an Werth gleichen Gutes mit allen seinen Früchten, sondern auch volle Entschädigung für den ihm aus dem Entbehren jenes Gutes erwachsenen Schaden (damnum emergens), wie für den ihm ausgefallenen Nutzen (lucrum cessans). Die Pflicht der Restitution ist eine strenge Gerechtigkeitspflicht; sie resultirt aus der Unverletzlichkeit des rechtmäßigen Besitzes oder dem bekannten Grundsatze: res clamat ad Dominum. Ohne Erfüllung dieser Pflicht ist eine Bekehrung nicht denkbar; denn die Festhaltung eines unrechtmäßigen Gutes ist nichts Anderes als stete Erneuerung des ungerechten Ansichnehmens desselben. Der sich bekehrende Zachäus gab das Vierfache dessen zurück, um was er Andere betrogen hatte, und der Herr selbst lehrt, daß Niemand ins Himmelreich eingehen könne, bis er den letzten (ungerechten) Heller bezahlt hat.

Aber so klar die Nothwendigkeit dieser Pflicht einleuchtet, so ist es doch in manchen Fällen schwierig, zu bestimmen, wie dieselbe auszuführen sei. In dieser Beziehung bedürfen namentlich einer näheren Erörterung die Fragen, wer hat zu restituiren? wem, was, wann und wo ist die Restitution zu leisten?

1. In Betreff der Frage, wer zu restituiren habe?

a. Offenbar hat Jeder zu restituiren, der einen Andern in seinem Besitzthum wissentlich (mala fide) beeinträchtigt hat, sei es, daß er das dem Andern vorenthaltene oder entwendete Gut noch wirklich in den Händen hat oder nicht.

b. Hatten sich bei einer solchen Beeinträchtigung Mehrere gleich betheiligt, so ist jeder der Betheiligten solidarisch zur Restitution verpflichtet, d. i. jeder hat für seinen Theil und jeder hat für Alle zu restituiren, wo die Uebrigen nicht restituiren können oder nicht restituiren wollen.

c. Jeder, der physisch oder moralisch zur Beschädigung fremden Eigenthums mitgewirkt hat, ist zu restituiren verpflichtet, wenn der Haupturheber der Beschädigung nicht restituiren kann, und

waren der Mitwirkenden mehrere, so ist unter der ebengenannten Bedingung wiederum jeder von diesen solidarisch zur Restitution verpflichtet, jeder in Angemessenheit zu den Graden seiner Verschuldung.

d. Alle unrechtmäßigen Besitzer fremden Gutes, mögen sie nun mala fide in den Besitz gekommen sein oder mögen sie erst später die Unrechtmäßigkeit des Besitzes erkannt haben. Die ersteren müssen restituiren, auch wenn das ungerechte Gut ihnen wieder verloren gegangen ist; Diejenigen aber, welche redlich (bona fide) in den Besitz eines fremden Gutes gekommen, müssen zwar, sobald sie von der Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes überzeugt werden, das fremde Gut ebenfalls an seinen Herrn zurückerstatten, doch sind sie berechtigt, von Demjenigen Entschädigung zu verlangen, von dem sie das Gut um Geld oder Geldeswerth an sich gebracht haben; und ist ihnen das Gut, bevor sie von seiner Unrechtmäßigkeit überzeugt waren, wieder verloren gegangen, so brauchen sie dafür keinen Ersatz zu leisten.

Bin ich über die Regelmäßigkeit eines Besitzes zweifelhaft, so ist es der Nächstenliebe gemäß, daß ich mit dem wahrscheinlichen rechtmäßigen Eigenthümer eine gütliche Vereinbarung treffe.

2. An wen muß die Restitution geleistet werden? Offenbar an Denjenigen, der der rechtmäßige Eigenthümer des vorenthaltenen oder entwendeten Gutes ist, und, wenn er schon gestorben, an seine rechtmäßigen Erben oder an seine befugten Gläubiger. Ist's eine moralische Person, die beschädigt worden, so muß die Restitution natürlich ebenfalls an diese geschehen. Läßt der rechtmäßige Eigenthümer sich nicht mehr ermitteln, so muß das fremde Gut zu den Zwecken verwendet werden, in denen jener es vernünftiger und christlicher Weise verwendet wünschen müßte, zu Almosen oder zu andern frommen Bestimmungen.

Sind der Beeinträchtigten mehrere, die Mittel des Beschädigers aber nicht zureichend, um allen zugefügten Schaden ersetzen zu können, so müssen die vorhandenen Mittel unter die Beschädigten nach einem angemessenen Verhältnisse vertheilt werden.

3. Was muß ich restituiren? Der unredliche Besitzer muß restituiren das vorenthaltene oder entwendete Gut selbst, oder ein an Werth gleiches mit allen seinen Früchten, die es ihm getragen, nebst dem damnum emergens und dem lucrum cessans, um so den rechtmäßigen Besitzer ganz in den Zustand zurück zu versetzen, in welchem er sich befinden würde, wenn ich ihm keinen Schaden zugefügt hätte. Läßt sich das zu Ersetzende nicht ganz genau mehr

bestimmen, so gilt die Wahrscheinlichkeitsberechnung zu Gunsten des unrechtmäßig Verletzten.

Der redliche Besitzer fremden Eigenthums hat nur das fremde Gut selbst mit seinen Früchten, nicht auch das damnum emergens und das lucrum cessans zu restituiren.

4. Wann und wo ist zu restituiren? Der unredliche Besitzer hat natürlich sogleich zu restituiren; ist er dazu aber sogleich nicht im Stande, so muß er's, sobald als er es kann; der redliche Besitzer muß restituiren, sobald er sich von der Unrechtmäßigkeit seines Besitzes überzeugt. Der Ort der Restitution ist für den unredlichen Besitzer derjenige, wo das Gut sich befinden müßte, wenn er es nicht vorenthalten oder entwendet hätte, d. h. der unredliche Besitzer muß die etwaigen Unkosten der Uebersendung oder Hinschaffung des Besitzthums an seinen rechtmäßigen Herrn selbst tragen, der redliche Besitzer hingegen kann verlangen, daß es der rechtmäßige Besitzer bei ihm abhole.

Die Pflicht der Restitution erlischt nur dann, wenn der Beschädiger auch durch alle mögliche Ersparniß und durch alle Aufopferungen die Mittel dazu nicht gewinnen kann, oder wenn der Beschädigte selbst darauf freiwillig Verzicht leistet.

3. Die Bethätigung der christlichen Nächstenliebe in der Richtung auf die Ehre und den guten Namen des Nächsten.

§. 213.

Negative Pflicht und deren Gegensätze.

Dasselbe hohe Gut, das die Ehre für mich ist, ist sie auch für jeden meiner Mitmenschen, und wie ich daher durch die christliche Selbstliebe angewiesen bin, mir selbst Ehre zu erwerben und die erworbene mir zu erhalten, so verpflichtet mich die christliche Nächstenliebe zu Gleichem auch in Beziehung auf meine Mitmenschen. Verboten ist also in dieser Hinsicht Alles, wodurch die Ehre meines Nächsten geschmälert und beeinträchtigt wird; namentlich:

a. der Argwohn (suspicio temeraria), d. i. das entweder gar nicht oder doch nicht hinreichend begründete Mißtrauen in die Tugend oder innere Ehrenhaftigkeit meines Nächsten. Der Menschenhasser sagt: halte den Andern so lange für schlecht, bis er sich für gut erwiesen hat; der Christ sagt: halte den Andern so lange für gut und ehrenhaft, bis das Gegentheil unzweideutig erwiesen ist. Denn „die Liebe," sagt der Apostel, „denkt nichts Ar-

ges[1]." Argwohn ist mithin Mangel oder gänzliche Abwesenheit der Liebe; er ist um so schuldbarer, je ärger das Böse, wegen dessen man Andere im Verdacht hat, je unzureichender die Gründe und je größer die Lust, mit der man sich darin ergeht.

b. Das freventliche Urtheil oder der zur Entschiedenheit gekommene Argwohn (judicium temerarium). Selbst wirklich wahrgenommene Fehler des Andern berechtigen mich noch nicht, über seine innere sittliche Gesinnung den Stab zu brechen; es gibt böse Handlungen, sagt der heilige Augustinus, die mit guter Absicht geschehen können; wer kann darüber richten, als Gott selbst? Die Offenbarung verbietet daher schlechthin jedes freventliche Urtheil und Gericht über meinen Nächsten: „Richtet nicht," heißt es im Evangelium, „auf daß ihr nicht gerichtet werdet, denn mit welchem Gerichte ihr richtet, mit dem werdet auch ihr gerichtet werden, und mit welchem Maße ihr messet, mit demselben wird euch wieder gemessen werden[2]." Hierhin ist auch zu rechnen das sogenannte Splitterrichten, d. h. die lieblose Verurtheilung des Nächsten um kleiner Fehler willen, die man an ihm wahrgenommen: „Was siehst du den Splitter in dem Auge deines Bruders, und den Balken in deinem Auge siehst du nicht, oder wie kannst du zu deinem Bruder sagen: laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen, und siehe in deinem Auge ist ein Balken! Du Heuchler, ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge, und darnach sieh, wie du den Splitter aus dem Auge deines Bruders ziehen kannst[3]."

c. Die Verläumdung (calumnia), d. i. die Schmälerung der Ehre des Nächsten durch eine Lüge, sei es, daß man ihm seine wahren Vorzüge streitig macht, sei es, daß man ihm fälschlich Fehler andichtet. Sie kann natürlich auch auf dem Wege der Schrift geschehen (Schmählibell). Man unterscheidet gewöhnlich die feine und grobe Verläumdung. Die erstere verbirgt ihr wahres Wesen hinter allerlei Feinheiten und Wendungen: der Ton der Stimme, die Miene und Geberde müssen ihren Absichten dienen; oft ist es ein einziges zurückhaltendes Wort, wodurch sie diese schon erreicht, oft hüllt sie sich in die Maske einer freundlichen vorsorglichen Warnerin vor dem Verkehre mit dem Nebenmenschen, bedauernd, diese oder jene Entdeckung machen zu müssen

1) 1 Kor. 13, 5.
2) Matth. 7, 1. 2.
3) Matth. 7, 3—5.

u. dgl. Die grobe Verläumdung tritt dagegen unverhüllt und Jedem leicht erkenntlich aus ihrem Versteck hervor. Das Lieblose und Verdammliche der Verläumdung liegt vor Augen. Die Offenbarung setzt sie in die Reihe der schändlichsten Fehler: der Bosheit, des Betruges, der Heuchelei und des Neides [1]); und der heilige Jakobus schreibt: „Verläumdet einander nicht. Wer den Bruder verläumdet, oder seinen Bruder richtet, der verläumdet das Gesetz und richtet das Gesetz [2]).“ Der Verläumder hat bei Gefahr des Verlustes der ewigen Seligkeit die ausgestreuten Verläumdungen zu widerrufen, und zugleich den anderweitigen Schaden, der dem Verläumdeten aus der Verläumdung erwachsen ist, wieder gut zu machen.

d. Die Ehrabschneidung (detractio), d. i. die unbefugte Offenbarung der wirklichen Fehler oder Verbrechen des Nächsten. Sie ist ebenfalls eine offenbare Lieblosigkeit; denn hat auch der Mitmensch, unglücklich genug, wirklich sich selbst um die innere Ehre gebracht, so ist ihm doch die äußere immerhin noch ein schätzbares Gut, weil er ohne solche in den Augen der Welt sittlich gemordet, um jeden Einfluß und jede Wirksamkeit gebracht ist und gleichsam die letzte Handhabe verloren hat, an der er seine aus den Augen verlorene Lebensaufgabe auf's Neue ergreifen könnte.

Die Offenbarung bezeichnet daher den Ehrabschneider als einen Abscheu der Menschen [3]).

Je liebloser die Gesinnung, aus der diese Sünde entspringt (oft ist die Quelle bloße Geschwätzigkeit oder Lust, Andere zu unterhalten), in ein je nachtheiligeres Licht sie den Nächsten stellt, in je weitere Kreise sie den Fehler des Andern verbreitet, je wesentlicher die Wirksamkeit des Andern durch seine äußere Ehre bedingt ist, desto schwerer ist auch die Schuld dieser Sünde.

Zum Mitschuldigen der Ehrabschneidung kann man sich dadurch machen, daß man sie absichtlich hervorruft oder ihr ein gefälliges Ohr leihet.

Nur dann bin ich nicht allein befugt, sondern auch verpflichtet, den Fehler des Andern bei der rechten Stelle anzuzeigen, wann sein eignes Wohl oder das Wohl der Gesellschaft dieses erheischt und ein größeres Uebel dadurch verhütet werden kann. Aber auch dieses muß mit aller nur möglichen Schonung geschehen, mit Fernhal-

1) 1 Petr. 21.
2) Jak. 4, 11.
3) Sprichw. 24, 9.

tung jeder Lieblosigkeit, nur aus reinem Eifer für Gottes Ehre und aus wahrer Nächstenliebe. Die Restitution der durch Ehrabschneidung geraubten Ehre kann, da das Ausgesagte auf Wahrheit beruht, nicht durch direkten, sondern nur durch indirekten Widerruf geschehen. Indirekt kann ich aber die üble Nachrede etwa dadurch widerrufen, daß ich den bekannt gemachten Fehler des Nächsten möglichst entschuldige, daß ich die guten Seiten des Nächsten in's Licht setze oder daß ich mich selbst meiner leichtsinnigen und fehlerhaften Rede wegen anklage.

e. Eine besondere Art der Ehrabschneidung ist die Ohrenbläserei (susurratio) oder die feindselige Zwischenträgerei, der die Absicht zu Grunde liegt, zwischen verschiedenen Personen Spannung und Zwietracht hervorzurufen oder zu befördern.

f. Die Beschimpfung (contumelia), d. i. jede dem Andern in's Angesicht zugefügte Ehrenkränkung; sie wird Verhöhnung (derisio) genannt, wenn sie den Andern dem Gelächter oder Gespött Preis gibt. Je mehr Ehre der Beschimpfte in Anspruch nehmen durfte, je stärker die Erbitterung und je größer die Rohheit, die in der Beschimpfung sich offenbart, desto schwerer ist die Schuld dieser Sünde. Natürlich ist mit dieser Beschimpfung nicht zu verwechseln die vom Obern ausgehende pflichtmäßige, selbst demüthigende und beschämende Ahndung begangener Fehler.

§. 214.

Positive Pflicht.

Ich soll nicht nur die Ehre meines Nächsten in keiner Hinsicht beeinträchtigen, sondern ich soll sie auch, wie meine eigene Ehre, nach Kräften beschützen und bewahren, daher

1. eifrig bemüht sein, alles Dasjenige zu verhindern, was die Ehre meines Nächsten beflecken oder irgendwie beeinträchtigen könnte;

2. ihn gegen Verläumder und Ehrabschneider, so viel es nur immer nach der Wahrheit geschehen kann, in Schutz nehmen;

3. seine Vorzüge bereitwillig und freudig anerkennen, diese Anerkennung auch von Seiten der Andern befördern und jeder ihm zu Theil werdenden Huldigung mich herzlich erfreuen.

II. Das gottgefällige Leben des Christen in seiner Stellung zu seinen Mitmenschen als Glied ihrer gesellschaftlichen Ordnung.

§. 215.

Einleitendes.

Der Mensch hat zu seinen Mitmenschen nicht nur eine Stellung im Allgemeinen, sondern er hat zu ihnen auch noch eine besondere Stellung als Glied der menschlichen Gesellschaft. Von der menschlichen Gesellschaft sind wir gleich von unserer Geburt an umfangen, durch sie ist die Entwicklung unserer geistigen Anlagen bedingt, und wir treten nicht eher aus ihrer Mitte heraus, bis wir auch aus dem Leben scheiden. Das Christenthum, welches alle menschlichen Beziehungen mit seinem Einflusse berührt, mit seinem Geiste durchdringt, belebt, veredelt und verklärt, schließt auch dieses sociale Verhältniß nicht aus seinem Gesichtskreise aus; die einzelnen Pflichten, die es, sei es durch einzelne bestimmte Aussprüche, sei es durch seinen Gesammtgeist, in dieser Hinsicht uns auferlegt, werden die christlichen Socialpflichten genannt. Der allgemeinen gesellschaftlichen Ordnungen aber, in deren Mitte Jeder mehr von Natur, als durch freie Wahl versetzt ist, und innerhalb deren er sich wirksam erweisen soll, sind: die Familie und der Staat. Die Kirche steht über dem Standpunkte einer blos menschlichen Gesellschaft weit erhaben und ist daher unser sittliches Verhältniß zu ihr schon früher erörtert worden. Die folgende Darstellung wird sich mithin vorzugsweise auf diese beiden gesellschaftlichen Ordnungen beschränken, und zum Schlusse sich noch über die besonderen Berufssphären oder Stände verbreiten, in denen wir uns für das Wohl der menschlichen Gesellschaft noch insbesondere thätig zu erweisen haben.

1. Die Familie.

§. 216.

Das wechselseitige Verhältniß der Ehegatten zu einander.

Die Grundform und die Wurzel aller gesellschaftlichen Ordnung ist die Familie; die Bedingung der Familie aber ist die Ehe. Gott hat diese schon im Paradiese gestiftet und schon im A. B. hat er sie zum besonderen Gegenstande seiner Fürsorge gemacht; einen noch höheren Charakter aber hat ihr Christus verliehen, indem er ihr das Siegel des Sacramentes aufgedrückt und sie zum Abbilde seiner Vereinigung mit der Kirche erhoben hat. Das erste Wechsel-

verhältniß, das die Ehe begründet, ist das zwischen den beiden Ehegatten selbst. Reden wir aber von wahrhaft christlichen Ehegatten, so verstehen wir darunter solche, die durch die gehörig sittliche Reife und mit den zur Gründung und Leitung eines Hausstandes erforderlichen Fähigkeiten und Kenntnissen genugsam ausgerüstet, nicht so sehr durch irdische Rücksichten oder blos natürliche Triebe, als durch wechselseitige innige Achtung und Liebe zusammengeführt, vor dem Angesichte der Kirche erschienen sind, hier den festesten unauflöslichen Bund zusammen geschlossen, mit heiligen Eiden sich ewige Liebe und Treue geschworen und zur leichteren Erfüllung dieses Eidschwures die göttliche Kraft des Sacramentes empfangen haben. Ihr Verhältniß zu einander ist nach christlicher Anschauungsweise durchaus dem Verhältnisse Christi zu seiner Kirche gleich; in diesem Charakter ihres Verhältnisses wurzeln alle ihre besonderen gegenseitigen Pflichten.

1. Die Verbindung Christi mit der Kirche ist vor Allem eine heilige Verbindung; heilig soll auch die Verbindung der beiden Ehegatten sein. Sich wechselseitig sittlich weiter zu fördern, sich zu veredeln und zu heiligen durch gemeinschaftliches Gebet oder gemeinsame gegenseitige Erbauung, durch gegenseitige liebevolle Anregung und Aufmunterung zu allen gottgefälligen Gesinnungen und Handlungen ist die höchste und zugleich schönste Pflicht, die sie sich gegenseitig schulden. Insbesondere aber ist ihr geschlechtliches Verhältniß ein reines, züchtiges und keusches, geweiht durch den Zweck, das menschliche Geschlecht fortzupflanzen und der Kirche neue Glieder zuzuführen; denn nicht zur Befriedigung wilder Lust, sondern zu ihrer Bezähmung, nicht zur Entfesselung der Leidenschaften, sondern zu ihrer Bändigung ist die Ehe eingesetzt.

2. Die Verbindung Christi mit der Kirche ist eine ewige unauflösliche, fortdauernd, bis er selbst sie aus der irdischen Ordnung in die überirdische, in das himmlische Jerusalem hinauf erhebt; eine feste unauflösliche Verbindung soll auch die der Ehegatten sein: sie sollen zusammenhalten in fester Liebe und unverbrüchlicher Treue, miteinander ringen und kämpfen, miteinander leiden und dulden, für einander leben und sterben. Selbst der Tod, der Löser aller irdischen Bande, soll ihre Liebe und ihre Herzen nicht von einander trennen; denn ohne besondere Gründe darf der auf Erden zurückgebliebene Theil nicht zu einer neuen zweiten oder dritten Ehe schreiten.

3. Christus ist das Haupt und der Beschirmer der Kirche; so ist auch der Gatte das Haupt, der Beschirmer und Versorger der

Gattin; aber wie die Herrschaft Christi über seine Kirche durch die Liebe gemildert und gleichsam in die reinste Freundschaft umgewandelt ist, so ist auch des Mannes Herrschaft durch die Liebe gemildert und in Freundschaft umgewandelt; er behandelt seine Gattin nicht als Sklavin, sondern als treue Gehülfin und Lebensgefährtin; er hört auf ihre Bitten, achtet auf ihren Rath, und begegnet mit Freundlichkeit allen ihren billigen Wünschen. Die christliche Gattin aber unterwirft sich der höhern Einsicht des Mannes und verwendet die schönen Gaben, die Gott in ihre Natur gelegt, mit zuvorkommender Bereitwilligkeit zu seinen Diensten, erfreut ihn durch ein freundliches, sanftes und gefälliges Begegnen, theilt seine Sorgen und seine Lasten in Erringung des zeitlichen Unterhaltes, indem sie treu beflissen ist, durch häuslichen und wirthschaftlichen Sinn und durch rege Arbeitsamkeit die von ihm erworbenen Mittel zu erhalten und zu vermehren.

Alle diese Obliegenheiten werden durch die Offenbarung entweder ausdrücklich hervorgehoben oder können doch daraus leicht abgeleitet werden. Unter Andern schreibt der heilige Petrus: „Eben so sollen auch die Weiber ihren Männern unterthan sein, damit auch die, welche dem Worte nicht glauben, durch den Wandel der Weiber ohne das Wort gewonnen werden, wenn sie euren keuschen, gottesfürchtigen Wandel sehen. Ihr Schmuck sei nicht der äußere im Haargeflechte, in Goldgehängen oder im Anzuge von Kleidern, sondern der verborgene Herzensmensch in der Unvergänglichkeit eines stillen und sanften Geistes, der vor Gott hohen Werth hat. Denn so schmückten sich einst auch die heiligen Frauen, die auf Gott hofften und ihren Männern unterthan waren. So gehorchte Sarah dem Abraham und nannte ihn „Herr", deren Töchter ihr seid, wenn ihr recht handelt und durch keine Uneinigkeit den Muth verlieret. Auch ihr Männer gehet vernünftig mit ihnen um, als dem schwächeren, dem weiblichen Gefäße, und haltet sie in Ehren, weil auch sie Miterben der Gnade des Lebens sind, damit euer Gebet nicht verhindert werde 1)." In gleicher Weise ermahnt Paulus, daß „die Frauen ihre Männer und ihre Kinder lieben, daß sie seien klug, keusch, sittsam, häuslich, gütig, ihren Männern gehorsam, und daß ebenso auch die Männer sittsam und in Allem wohlgeordnet seien 2)."

---

1) 1 Petr. 3, 1—7.
2) Tit. 2, 4—6; Ephes. 5, 22—32.

§. 217.

Das Wechselverhältniß der Eltern und der Kinder.

Neben dem ehelichen ist unter allen menschlichen Verhältnissen keines inniger und keines schöner und zarter, als das zwischen Eltern und Kindern. Beiden ist die Liebe zu einander im eigentlichen Sinne eingeboren. Eltern sehen in ihren Kindern nur ihr anderes Selbst, auf sie bezieht sich ihr schönstes Wünschen und Hoffen, ihr eifrigstes Dichten und Trachten; und umgekehrt fühlen auch die Kinder ihr Dasein und Wesen mit dem der Eltern innigst verwoben, auf ihnen ruht ihre Vergangenheit und Zukunft, und mit unauslöschlichen Zügen ist die Zuneigung zu ihnen, das Vertrauen auf sie in ihr Herz eingeschrieben. Das Christenthum, weit entfernt, diese natürlichen Gefühle zu verdrängen, will ihnen vielmehr erst die rechte Richtung und Weihe geben, will sie verschönern und verklären.

1. Die Eltern haben ihre Kinder vom Herrn empfangen, dem Herrn sollen sie dieselben zurückgeben, ihm sind sie dafür verantwortlich, aus ihren Händen will er sie zurücknehmen. Demgemäß ist es der Eltern höchste und heiligste Pflicht, die ihnen von Gott geschenkten Kinder auch für Gott zu erziehen und nichts zu versäumen, wodurch diese zur Erreichung ihrer höhern Bestimmung für das ewige Leben vorbereitet und ausgerüstet werden. Was in dieser Hinsicht ihnen zuerst und vor Allem obliegt, ist, daß sie dieselben gleich nach ihrer Geburt zum Empfange der Wiedergeburt durch die heilige Taufe der Kirche übergeben. Sodann sollen sie die durch die Taufe ihnen eingegossenen Gnaden gleich von den ersten Jahren an zu gedeihlicher Entwicklung fördern, und so mit der fortschreitenden körperlichen Entwicklung die geistige und religiöse durchaus gleichen Schritt halten lassen. Von unsäglicher Wirkung ist hierbei besonders der Einfluß der Mutter. Was sie durch das eigene Beispiel der Frömmigkeit, durch Liebe, durch zarten religiösen Sinn, durch Sanftmuth und Milde, so wie durch herzliche mütterliche Worte in das kindliche Herz eingepflanzt, das wird keine Zeit und kein noch so großer Wechsel in derselben jemals ganz daraus zu vertilgen vermögen; selbst nach den traurigsten Verirrungen der spätern Jahre wird sich's immer wieder auf's Neue hervordrängen, anklagend, beschämend, mit mächtiger unwiderstehlicher Gewalt zurückrufend in's verlorne frühere Paradies.

Aber wie sehr sich auch die Eltern bemühen mögen, guten

Samen in die Herzen ihrer Kinder auszusäen, so wächst doch schon in frühester Zeit neben dem Waizen das Unkraut in ihnen auf, denn die Anlage zum Bösen ist ihnen angeerbt und die unordentliche Sinnlichkeit auch durch die Taufe nicht ausgetilgt worden. Die wahre Erziehung wirkt daher nicht blos entwickelnd, sondern auch hemmend, abwehrend, ausreutend. Auch die kleinste Unart will sie den Kindern nicht nachsehen, und wo Güte nicht ausreicht, greift sie zu liebevollem Ernste, selbst zur Strenge und zur Züchtigung.

Die Kinder sind für den Himmel bestimmt, für den Himmel sollen sie also die Eltern vor Allem erziehen; was hälfe es jenen, wenn sie ihnen die ganze Welt auferbten, aber keine Schätze, die sie in's Jenseits mitnehmen können. Da es jedoch die Erde ist, auf der die Kinder zu ihrer Bestimmung sich befähigen sollen, so müssen sie natürlich auch für diese erzogen werden: die Eltern sollen daher auch für die irdische Wohlfahrt ihrer Kinder Sorge tragen, sie an Fleiß, Rührigkeit und Thätigkeit gewöhnen, ihnen ein irdisches Fortkommen sichern und insbesondere ihnen behülflich sein, daß sie einen ordentlichen Lebensberuf ergreifen und für diesen gehörig ausgebildet werden.

2. Alles, was die Kinder sind oder besitzen, sind und besitzen sie mittelbar wenigstens nur durch ihre Eltern, und Alles, was sie werden können, können sie wiederum nur durch die Eltern werden, durch ihre Erziehung. Hieraus folgt von selbst, was Kinder Eltern schuldig sind; es ist besonders:

a. kindlicher, freudiger Gehorsam; weil ohne ihn die Erziehung etwas rein Unmögliches ist, kann man den Gehorsam als die Grundtugend des Kindes bezeichnen, wie er auch als solche in der Offenbarung immer hervortritt. Schon im A. T. wird dringend hierzu aufgefordert: „Mein Sohn, höre die Lehre deines Vaters und laß nicht ab von der Vorschrift deiner Mutter [1];“ ebenso im N. T.: „Ihr Kinder,“ schreibt der Apostel, „seid gehorsam den Eltern in Allem, denn das ist dem Herrn wohlgefällig [2];“ und an einer andern Stelle: „Kinder, gehorchet euren Eltern im Herrn, denn das ist recht. Ehre deinen Vater und deine Mutter, welches ist das erste Gebot mit der Verheißung, daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden [3].“

Ist die Erziehung an den Kindern vollendet und sind sie be-

---

1) Sprichw. 1, 8.
2) Koloss. 3, 20.
3) Ephes. 6, 1–3.

reits zur Selbstständigkeit herangereift, so ist zwar die Pflicht des Gehorsams für sie keine unbedingte mehr, doch sollen sie auch dann noch stets auf den wohlgemeinten Rath ihrer Eltern achten, ihn aufmerksam anhören und reiflich überlegen.

b. Kindliche Ehrfurcht und Hochachtung, wie solche schon die Stellung, welche die Eltern den Kindern gegenüber einnehmen, gebietend fordert. Eltern vertreten an Kindern Gottes Statt; wer seine Eltern nicht ehrt, ehrt auch Gott nicht. Daher heißt es schon im A. T.: „Wer den Herrn fürchtet, ehret seine Eltern. Ehre deinen Vater durch Worte und Thaten in aller Geduld. Der Segen des Vaters bauet den Kindern Häuser, der Mutter Fluch aber reißet sie nieder [1];" und an einer andern Stelle heißt es: „Das Auge, das seinen Vater verachtet und schief auf seine Mutter blickt, sollen die Raben aushacken und die jungen Adler es fressen [2]."

c. Kindliche Liebe und Dankbarkeit; da nämlich die Kinder so vieles, ja Alles, was sie besitzen, von den Eltern oder durch sie besitzen, da sie so viele und so schmerzliche Opfer von ihnen empfangen haben, so müssen sie sich unwiderstehlich angetrieben fühlen, ihnen Alles, was sie besitzen oder vermögen, als schwaches Zeugniß ihrer Erkenntlichkeit wieder zurückzugeben; insbesondere sind sie verpflichtet, mit allen möglichen Dienstleistungen ihnen bereitwillig zur Hand zu gehen, sie auf alle Weise zu erfreuen, ihre Lasten mitzutragen, ihre Sorgen zu erleichtern, für sie zu beten, in den Beschwernissen und der Hülflosigkeit des Alters ihnen eine Stütze, auf dem Sterbebette ihnen ein Trost zu sein und auch nach ihrem Tode noch dankbar ihrer stets im Gebete zu gedenken und ihren ausgesprochenen letzten Willen pünktlich zu vollziehen. Hiezu fordert auch die Offenbarung ausdrücklich auf: „Mein Sohn, nimm dich deines Vaters an, wenn er alt wird und betrübe ihn nicht. Nimmt er an Verstand ab, so halte es ihm zu Gute; und verachte ihn nicht in deiner Kraft. Denn die deinem Vater erzeigte Wohlthat wird nicht in Vergessenheit kommen. Das Böse, das du von der Mutter leidest, wird dir mit Gutem vergolten werden [3]."

Christus hat alle diese kindlichen Pflichten oder Tugenden durch sein eigenes Beispiel geheiligt. Seine ganze Jugendzeit bis zu

---

1) Sir. 3, 8—11.
2) Sprichw. 30, 17.
3) Sir. 3, 14—16.

seinem dreißigsten Jahre war einzig der ununterbrochenen Uebung derselben gewidmet; und am Kreuze, im Drange der heftigsten Schmerzen und Leiden gedenkt er noch liebend seiner geliebten Mutter und legt die Sorge für sie als theures Vermächtniß seinem geliebtesten Jünger auf.

3. Was Eltern den Kindern, das schulden ihnen auch alle Diejenigen, die Elternstelle an ihnen vertreten, Vormünder und Erzieher; und umgekehrt sind diesen die Kinder dasselbe schuldig, was sie den Eltern selbst zu leisten haben.

4. Verwandt dem Verhältnisse der Kinder zu den Eltern ist auch das Verhältniß der Jugend zum Alter. Schon die heidnischen Gesetzgebungen haben unter allen Pflichten die Verehrung und Hochtung gegen das Alter oben angestellt. Dringend schärft diese auch die Offenbarung ein. „Vor einem grauen Haupte," sagt die heilige Schrift, „sollst du aufstehen und die Person des Greisen ehren, und den Herrn, deinen Gott, fürchten [1];" und an einer andern Stelle: „Verachte Keinen in seinem hohen Alter, denn auch wir werden alt. Verachte die Lehren der weisen Alten nicht, und richte dich nach ihren Denksprüchen; denn von ihnen wirst du die Weisheit lernen. . . . Weiche von den Ermahnungen der Alten nicht ab; denn auch sie lernten von ihren Vätern; von ihnen lernst du Klugheit und zur Zeit der Noth eine passende Antwort [2]."

Pietät gegen das Alter ist der sittliche Grund, woraus die einzelnen Tugenden, die die Jugend zieren, hervorsprießen; in ihr sind daher alle andern schon enthalten, und ein Jüngling, dem sie fehlt, erregt schon dadurch allein Mißfallen und Abscheu.

§. 218.

Das Wechselverhältniß der Geschwister und Verwandten.

Die **Geschwister** sind ebenfalls durch die Bande der Natur mit einander verbunden, theilen mit einander dieselben Eltern, theilen von Jugend auf dieselben Leiden und Freuden, dieselbe Noth, denselben Ueberfluß, dieselben Befürchtungen und Hoffnungen; sie müssen sich daher auch von selbst zu einer gegenseitigen innigen Liebe und Anhänglichkeit aufgefordert fühlen. Auch die gemeinsame Liebe, die sie den gemeinsamen Eltern schuldig sind, macht ihnen diese zur besonderen Pflicht. Denn Geschwister kön-

1) 3 Mos. 19, 32.
2) Sir. 8, 7 ff.

nen unmöglich ihre Eltern lieben, wenn sie sich nicht unter einander lieben, weil sie in diesem Falle den Eltern die schönste Freude entziehen, die für sie denkbar ist, nämlich die Freude, zu sehen, wie ihre Kinder in Eintracht und Liebe zusammenhalten und für einander stehen in Noth und Tod. Verwandte sind ebenfalls schon von Natur mehr auf einander hingewiesen und sind sich daher einander ebenfalls ein größeres Maaß von Liebe und Anhänglichkeit schuldig.

§. 219.

Das Wechselverhältniß der Herrschaften und Dienstboten.

Als Mitglieder der Familie sind auch die Dienstboten zu betrachten, da durch sie der Haus- und Familienstand mit zusammengehalten wird. Die Pflichten, welche Herrschaften und Dienstboten gegen einander zu üben haben, sind nach christlichen Grundsätzen folgende:

1. Die Herrschaften sollen ihre Dienstboten als wirkliche Familienglieder anerkennen und demgemäß für ihre leibliche und geistige Wohlfahrt eifrig besorgt sein. Was insbesondere ihre geistige Wohlfahrt betrifft, so sind sie verpflichtet, mit allem Nachdrucke sie zur Uebung ihrer religiösen Pflichten anzuhalten, über ihre Sitten zu wachen, sie von schlechter Gesellschaft fern zu halten und bei ihnen durchaus auf gute Zucht und Ordnung zu sehen; in Beziehung auf ihr leibliches Wohl aber sollen sie ihnen den ausbedungenen Lohn pünktlich entrichten, ihre Vortheile auf alle Weise wahrnehmen und statt durch eine unsanfte, rauhe, herrische Behandlung oder Ueberbürdung mit leiblichen Anstrengungen ihr schon ohnehin so herbes Loos noch mehr zu verbittern, ihnen vielmehr als Kindern desselben Vaters, als Erlös'ten durch denselben Christus, als Berufenen zu demselben ewigen Leben, in Liebe, Schonung und Nachsicht begegnen, und besonders in ihrer Krankheit sie versorgen und verpflegen. Die Offenbarung ermahnt hierzu an mehreren Stellen. Schon im A. B. heißt es: „Hast du einen treuen Knecht, so sei er dir so werth, als du dir selber bist. Halte ihn, wie deinen Bruder[1].“ „Behandle den Knecht nicht übel, der dir redlich arbeitet; auch einen Taglöhner nicht, der sich dir aufopfert; ein vernünftiger Knecht sei dir so lieb, als dein Leben, und entlaß ihn nicht hülflos[2].“ Unter noch höhern Beweg-

1) Sir. 33, 31.
2) Sir. 7, 22—23.

gründen werden diese Pflichten im N. T. eingeschärft. „Ihr Herren, was recht und billig ist, erweiset den Knechten, da ihr wisset, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habet[1].“ „Ihr Herren, lasset ab von Drohungen (gegen eure Knechte), denn ihr wisset, daß ihr Herr auch der eurige ist im Himmel und daß bei ihm kein Ansehen der Person gilt[2].“

Manche christliche Herrschaft wird in dieser Hinsicht vor dem heidnischen Hauptmanne im Evangelium einst schamroth zurücktreten müssen.

2. Die Dienstboten, die von der Herrschaft als Mitglieder der Familie behandelt werden, sollen auch ihrerseits sich als würdige Mitglieder der Familie benehmen; sie sollen insbesondere:

a. ihrer Herrschaft Ehrfurcht und in allen erlaubten Dingen Gehorsam und Unterwürfigkeit beweisen;

b. das Wohl ihrer Herrschaft in Allem treu wahrnehmen, indem sie ihr nicht nur selbst niemals auch nur das Geringste veruntreuen, sondern auch jede Beschädigung ihrer Rechte von Seiten Anderer nach Kräften abwehren, jeden Vortheil dagegen, so weit dies erlaubter Weise geschehen kann, ihr zuwenden, überhaupt an Allem, was sie trifft, innigen Antheil nehmen;

c. sie sollen mit ihrem Stande zufrieden sein, bedenkend, daß sie durch diesen Stand gewürdigt sind, Christo gleichförmig zu werden und daß, wenn sie mit Christus dienen, sie auch mit Christus dermaleinst herrschen werden.

Hiezu fordert die Offenbarung oftmals und dringend auf: „Ihr Knechte gehorchet in Allem den leiblichen Herren, nicht als Augendiener, um Menschen zu gefallen, sondern mit Aufrichtigkeit des Herzens, aus Furcht Gottes[3].“ „Die Knechte ermahne, daß sie ihren Herren unterthänig, in Allem gefällig seien, nicht widersprechen, nichts entwenden, sondern in Allem sich vollkommen treu erweisen, damit sie der Lehre Gottes, unseres Heilandes, zur Zierde seien in Allem[4].“ In gleichem Sinne ermahnt der Apostel Petrus die Knechte, nicht nur den guten und sanften, sondern auch den launenhaften Herren folgsam zu sein[5].

---

1) Koloss. 4, 1.
2) Ephes. 6, 9.
3) Koloss. 3, 22.; Ephes. 6, 5—8.
4) Tit. 2, 9—10.
5) 1 Petr. 2, 18.

2. Der Staat.

§. 220.

Die christlichen Bürgerpflichten.

Die erweiterte Familie ist der Staat, d. i. die durch bestimmte, Alle verbindende Gesetze zur Handhabung der Gerechtigkeit verbundene bürgerliche Gesellschaft. Den ältesten Ueberlieferungen zufolge hat sich der Staat aus der Familie herausgebildet, wie dieß auch ganz naturgemäß erscheint. Daß der Staat auf göttlicher Anordnung beruhe, ist nach Lehre der Offenbarung unzweifelhaft. Denn der Apostel leitet Röm. 13. die obrigkeitliche Gewalt im Staate von Gott selbst ab: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt, außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet. Wer demnach sich der obrigkeitlichen Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes.“ Hieraus ergeben sich folgende einzelne Bestimmungen:

a. Jeder muß sich einem bestimmten Staatsverbande anschließen oder in einem bestimmten Staate leben, so wahr er als Christ verpflichtet ist, bei der Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit, die der Staat sich zur Aufgabe macht, sich zu betheiligen und die allgemeine und eigene Wohlfahrt nach Kräften zu befördern.

b. Jedes Mitglied des Staates ist zur unverbrüchlichen Treue und Liebe gegen diesen verpflichtet; alle Handlungen, welche die staatliche Ordnung gefährden oder beeinträchtigen, Hochverrath, Auflehnung wider die Gesetze des Staates, Erregung von Unruhe und Unzufriedenheit u. dgl. sollen ihm ein Greuel sein; dagegen soll er auf jede Weise des Staates Wohlfahrt befördern, seine Gesetze treu und gewissenhaft befolgen, die gesetzlichen Steuern und Abgaben pünktlich entrichten, das ihm anvertraute Amt treu verwalten, gemeinnützige Anstalten und Einrichtungen mitbegründen oder befördern, und überhaupt an dem Wohl und Wehe des Staates innigen Antheil nehmen. Hierin äußert sich der wahre Patriotismus oder die ächte Vaterlandsliebe, wofür uns besonders in den Propheten des A. B. leuchtende Muster aufgestellt sind.

c. Aber diese Vaterlandsliebe würde eine einseitige, unbestimmte und unwahre, sie würde eben so unrein in ihrem Ursprunge, als todesgefährlich in ihren Folgen sein, wenn sie sich nicht auf eine bestimmte, das allgemeine Wohl und den allgemeinen Willen vertretende Persönlichkeit, auf den Fürsten, bezöge und

dadurch erst ihren sichern und festen Gegenstand, eine bestimmte und edle Richtung erhielte. Der Christ schuldet daher dem Fürsten oder Regenten unverbrüchliche Treue, Ehrfurcht, Liebe, Gehorsam, und er übt diese Tugenden als Christ, d. h. aus Liebe und Gehorsam gegen Gott. Die heil. Schrift bestätigt diese Lehre. „Gebet dem Kaiser," sagt der Heiland, „was des Kaisers und gebet Gott, was Gottes ist [1];" und der Apostel Petrus schreibt: „Seid unterthan jeder menschlichen Creatur um Gottes Willen, sei es dem Könige, welcher der Höchste ist, oder den Statthaltern als solchen, welche von ihm angeordnet sind zur Bestrafung der Uebelthäter und zur Belohnung der Rechtschaffenen, denn so ist es der Wille Gottes, daß ihr durch Rechtthun die Unwissenheit thörichter Menschen zum Schweigen bringt, als solche, die frei sind, aber nicht als solche, die zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit mißbrauchen, sondern als Knechte Gottes; ehret Alle, liebet die Bruderschaft, fürchtet Gott, ehret den König [2]." Ebenso schreibt der Apostel: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt, denn es gibt keine Gewalt, außer von Gott und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet; wer demnach sich der obrigkeitlichen Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes, und die sich (dieser) widersetzen, ziehen sich selbst Verdammniß zu; denn die Obrigkeiten sind nicht den guten Werken, sondern den Bösen furchtbar; willst du aber die (obrigkeitliche) Gewalt nicht fürchten, so thue Gutes und du wirst von ihr Lob erhalten; denn sie ist Gottes Dienerin, dir zum Besten; wenn du aber Böses thust, so fürchte dich, denn nicht umsonst trägt sie das Schwert, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin, zur Bestrafung für Den, der Böses thut; darum ist es eine Pflicht, unterthan zu sein, nicht nur um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen; denn darum zahlt ihr auch Steuern, denn sie sind Diener Gottes, die eben hiefür dienen; gebet also Jedem, was ihr schuldig seid: Steuer wem Steuer, Zoll wem Zoll, Ehrfurcht wem Ehrfurcht, Ehre wem Ehre gebührt [3]."

Die schreiendste Verletzung dieser Pflicht ist der thätige Widerstand der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, Aufruhr oder Revolution. Die christliche Religion ist die abgesagte Feindin jeder Revolution. Wer schien zu empörerischen Auflehnungen gegen die

---

1) Matth. 22, 21.
2) 1 Petr. 2, 13—17.
3) Röm. 13.

Obrigkeit mehr berechtigt, als die Apostel und die ersten Christen? Und doch hat es niemals friedlichere und ruhigere Staatsbürger gegeben. Wo die Gesetze der weltlichen Obrigkeit den göttlichen Gesetzen zuwiderliefen, haben sie zwar, wie es die Pflicht erforderte, Gott mehr gehorchet als den Menschen, und jede Schmach und Züchtigung, die sie deßhalb traf, freudig hingenommen; aber weit entfernt Aufstand zu erregen, traten sie in die Fußstapfen ihres göttlichen Herrn, „der nicht wieder schalt, da er gescholten ward, nicht drohete, da er litt, sondern sich Dem überließ, der ihn ungerecht verurtheilte [1].“

d. Die christliche Religion, welche die Gewalt und das Recht der bestehenden Obrigkeit, als von Gott selbst verliehen, heilig achtet und heilig zu achten gebietet, legt aber auch der Obrigkeit selbst die Pflicht auf, sich wirklich in allen zeitlichen Dingen als Stellvertreterin Gottes anzusehen und ihre Gewalt so zu gebrauchen wie sie hofft, es einstens vor Gott verantworten zu können. Der Regent soll sein Volk nach dem Willen Gottes mit Weisheit regieren, soll dessen Wohlfahrt nach allen Kräften befördern und ihm durch sittliche Hoheit vorleuchten. „Höret es, höret es ihr Könige und merket darauf; lernet es, ihr Richter der Erde; beachtet es, die ihr ganze Völker beherrscht. Eure Macht ist euch von dem Herrn, eure Stärke von dem Allerhöchsten gegeben, der eure Thaten untersuchen und eure Gedanken prüfen wird.“ „Könige der Völker, habet ihr Wohlgefallen an Thronen und Zeptern, so liebet die Weisheit, auf daß ihr immer herrschet. Ihr Alle, die ihr den Völkern vorstehet, liebet das Licht der Weisheit [2].“

§. 221.

3. Die verschiedenen Stände oder Berufsarten.

Damit die menschliche Gesellschaft in geordneter Weise bestehen und ihre Zwecke erreichen könne, sind verschiedene Stände nöthig, welche die einzelnen Interessen derselben je in besonderer Weise vertreten. Wie Jeder verpflichtet ist, für das allgemeine Beste der menschlichen Gesellschaft nach Kräften thätig zu sein, so ist er auch verpflichtet, sich einen bestimmten Stand oder Beruf auszuwählen und zwar denjenigen, wofür er besondere Kräfte und Anlagen zu besitzen glaubt; er ist verpflichtet, sich auf diesen

---

1) 1 Petr. 2, 33.

2) Buch der Weisheit 6, 2 ff.

Beruf mit aller Gewissenhaftigkeit vorzubereiten und die Obliegenheiten desselben auf das Treueste wahrzunehmen. Einige unter den Ständen widmen sich mehr den leiblichen, andere mehr den geistigen Interessen der Gesellschaft. Zu den ersteren gehören:

a. Der Bauernstand, welcher der Natur die zur Erhaltung des leiblichen Lebens nothwendigen Stoffe abgewinnt [1]; er ist die Grundlage aller übrigen und daher unter allen der nothwendigste. Da sich der Landmann fast fortwährend mit der Erdscholle zu beschäftigen hat, soll er seine Sorge besonders dahin richten, daß sein Geist dieser nicht unterthan werde. Um ihn fortwährend zu sich zu erheben, hat die Offenbarung gerade vorzugsweise aus dem Kreise seiner Beschäftigung für ihre Lehren sich die Bilder und Gleichnisse gewählt, sie hat das Reich Gottes unter dem Bilde eines Ackers, unter dem des Samens das göttliche Wort, unter Waizen die gottgefälligen Werke, unter Unkraut die Sünde, unter der Aerndtezeit den Gerichtstag dargestellt.

b. Der Handwerkerstand, welcher die gewonnenen rohen Naturprodukte für die mancherlei Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des Lebens verarbeitet. Das Grundgesetz für diesen Beruf ist strenge Redlichkeit und Ehrlichkeit.

c. Der Handels- oder Kaufmannsstand, welcher die rohen Naturprodukte oder die Fabrikate in Umlauf setzt; auch für diesen Stand gilt als Grundgesetz Ehrlichkeit und Redlichkeit.

d. Der Wehrstand, welcher die physische Existenz, die Selbstständigkeit und den Besitz der menschlichen Gesellschaft gegen Uebergriffe und Angriffe jeder Art schützen und sichern soll, und der außer seinen besondern Tugenden besonders derjenigen sich zu befleißigen hat, die ihm am entferntesten zu liegen scheinen: der christlichen Liebe und Milde [2].

Zu den Ständen, die mehr den geistigen Interessen dienen, gehören:

a. Der Gelehrtenstand im Allgemeinen, dessen Aufgabe es ist, die Erkenntnisse der menschlichen Gesellschaft weiter zu fördern, und dessen besondere Tugend daher strenge Wahrheitsliebe ist; Wahrheitsliebe ist jedoch wiederum nicht denkbar ohne Liebe zu Gott, dem lebendigen Urquell aller Wahrheit und Wissenschaft.

1) Mehrere Produkte werden ohne menschliche Pflege hervorgebracht und bedürfen bloß aufgesucht zu werden, wie durch Bergleute, Fischer, Jäger u. s. w. Die letzteren mit dem Landmanne zusammen genommen nennt man auch wohl den Stand der Producenten.

2) Luk. 3, 14.

b. Der Stand des ästhetischen Künstlers, der die Aufgabe hat, die geistige Welt durch verkörpernde Gestalten den Sinnen vorzuführen oder die Sinnenwelt durch künstliche Reproduction zu vergeistigen, um das Gemüth des Menschen zu erheben und zu läutern. Ein Künstler ohne Ideale ist gar kein Künstler; ein Künstler, der das Schlechte idealisirt und es mit dem falschen Schimmer der Schönheit umkleidet, ist ein Diener und Beförderer des Schlechten. Wirf dich daher nicht wider die Natur zum Künstler auf, und mißbrauche die Kunst nie im Dienste des sittlich Unschönen!

c. Der Stand des Lehrers und Erziehers, der Andere durch lebendige Mittheilung der errungenen Kenntnisse und Grundsätze in intellectueller und sittlicher Beziehung heranbildet. Der Wichtigkeit dieses Berufes, in dessen Hand die ganze Zukunft der menschlichen Gesellschaft gelegt ist, entspricht die Heiligkeit und Schwere seiner Verpflichtungen; die nothwendigsten Bedingungen zu demselben sind außer der nothwendigen Wissenschaft und dem erforderlichen erziehlichen Takte eine reine und innige, durch nichts zu entwurzelnde Liebe gegen den Zögling, Ausdauer, Geduld und Selbstverläugnung, so wie sittliche Hoheit und eine besondere Achtung erweckende sittliche Würde.

d. Der Stand der Staatsbeamten, von denen jeder in seiner Sphäre den Willen des Regenten zur Ausführung bringen soll. Als Vollstrecker der Gerechtigkeit soll er selbst den Schein einer Ungerechtigkeit und Parteilichkeit vermeiden und sich mit strengster Gewissenhaftigkeit an die Gesetze und die ihm ertheilten Anweisungen halten.

Den leiblichen und geistigen Interessen zugleich dient der Arzt. Da nämlich der Leib des Menschen in inniger Wechselwirkung mit seinem Geiste steht, da die Störungen des leiblichen Organismus nicht selten durch Störung des geistigen und umgekehrt die des geistigen durch die Störungen des leiblichen bedingt sind, und das Christenthum die Krankheiten überhaupt als erst durch die Sünde in die Welt eingeführt erkennt, so hat der Arzt natürlich seine Wirksamkeit nicht einseitig auf das bloß Leibliche am Menschen zu richten, sondern auch seinen Geist zugleich mit in Pflege zu nehmen. Der christliche Arzt wird das Gemüth des Kranken dadurch besonders aufzurichten und zu heilen suchen, daß er in ihm das Vertrauen auf Gott belebt und daß er ihn zum Gebete, zum Gebrauche der kirchlichen Segnungen und der heiligen Sacramente aufmuntert. Mit welcher Sorgfalt sich der Arzt auf seinen Beruf vorzubereiten

und mit welcher strengen Gewissenhaftigkeit er das Heilverfahren zu leiten hat, leuchtet von selbst ein. Ein Arzt, der durch seine Schuld, durch Ungeschicklichkeit oder Nachlässigkeit auch nur Ein Menschenleben zu Grunde richtet, beladet sich mit schwerer Schuld.

C. Das gottgefällige Leben des Christen in seiner Stellung zu den reinen Geistern.

§. 222.

Vorerinnerung.

Auch in der jenseitigen Welt erblickt der Christ noch vernünftige Geschöpfe, zu denen er ein sittliches Verhältniß hat. Hierzu gehören erstlich Diejenigen, welche vormals Genossen unseres Geschlechtes gewesen sind; eine Anzahl von diesen verehrt die Kirche als Heilige. Sodann gehören hiezu die Engel, welche in die guten und bösen unterschieden werden. Unser sittliches Verhältniß zu den guten Engeln ist dem zu den Heiligen durchaus verwandt. Der folgende Abschnitt handelt daher über unser sittliches Verhältniß 1) zu den Verstorbenen überhaupt, 2) zu den Engeln und Heiligen und 3) zu den bösen Engeln. Das Meiste über diesen Gegenstand ist schon an andern Orten abgehandelt worden.

§. 223.

1. Sittliches Verhältniß des Christen zu den Verstorbenen im Allgemeinen.

Die wahre Liebe folgt dem Geliebten auch in's Jenseits nach. Worin wird sich aber die Liebe gegen die Verstorbenen insbesondere zu äußern haben?

a. Darin, daß wir ihnen ein christliches Begräbniß bereiten, was schon im A. T. als ein Gott wohlgefälliger Liebesdienst hervorgehoben [1]) und von der Kirche zu den Werken christlicher Barmherzigkeit gerechnet wird;

b. daß wir, wofern sie jenseits noch zeitliche Strafen abzubüßen haben, durch Gebet, Opfer und sonstige gute Werke sie bei dem Werke ihrer Läuterung unterstützen;

c. ihre letzten Willensbestimmungen gewissenhaft ausführen;

d. das von ihnen gewirkte Gute dankbar anerkennen und hervorheben, es erhalten, pflegen und vermehren; das von ihnen angerichtete Böse aber in seinen Folgen hemmen und den Schaden, den sie dadurch angestiftet, an ihrer Statt nach Kräften gut machen;

1) Tob. 12, 12.

c. nach dem Grundsatze: de mortuis nil nisi bene, ihre Ehre heilig halten, über ihre etwaigen Fehler und Mängel nicht reden, oder wo dieses aus höhern Rücksichten geschehen muß, nur mit Milde und Schonung.

Gegen Diejenigen, die im Leben mit uns durch besondere Bande der Liebe verbunden waren, haben wir die genannten Pflichten vor Allem und in höherem Grade zu üben.

§. 224.

2. Sittliches Verhältniß des Christen zu den Engeln und Heiligen.

Je reiner und inniger unsere Verehrung und Liebe zu Gott selbst ist, um so mehr werden wir auch Diejenigen ehren und lieben, die er vollendet, die er so sehr ausgezeichnet und verherrlicht hat: die Engel und die Heiligen.

a. Der Christ freut sich innigst der Erhebung, deren Gott die Engel und Heiligen gewürdigt hat, der Auszeichnung und Macht, die ihnen theils als Gnade, theils als Lohn für ihre Verdienste ertheilt worden ist. Gleichgültigkeit gegen diese Erhebung ist Gleichgültigkeit gegen Gott, den Spender derselben, und wurzelt gewöhnlich in verdammlichem Hochmuthe.

b. Er erweis't ihnen eine besondere Verehrung, wie sie oben näher bezeichnet worden, überzeugt, daß die Ehre, die er ihnen spendet, in ihrem letzten Grunde eine Verehrung Gottes selber ist, so wie umgekehrt die Verunehrung und Verachtung der Heiligen in ihrem letzten Grunde Verunehrung und Verachtung Gottes ist.

c. Er ruft die Engel und Heiligen um ihre Fürbitte an, überzeugt, daß sie ihm mit besonderer Liebe zugethan und für sein Heil bei Gott thätig sind, ja daß sie in demselben Maße mehr noch als früher sein Heil wünschen und befördern, als sie mit Gott näher verbunden unmittelbarer erkennen, wie kostbar dieses Heil in den Augen Gottes ist.

Eine besondere Verehrung wendet der Christ seinem Schutzengel und Namenspatron zu.

Der direkte Gegensatz hiervon ist die Lästerung der Heiligen und Engel.

§. 225.

3. Sittliches Verhältniß des Christen zu den bösen Geistern.

Da der Teufel und seine Engel alle ihre Macht aufbieten, um unsere Seele zu Grunde zu richten, indem sie uns fortwährend zum

Abfalle von Gott oder zur Sünde reizen, so ist unser wahres sittliches Verhältniß zu ihnen kein anderes, als das eines fortwährenden Kampfes. Dringend werden wir hierzu durch die Offenbarung selbst aufgefordert. „Seid nüchtern, spricht der heilige Petrus, und wachet, denn der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlinge; ihm widerstehet kräftig im Glauben [1];" und der heilige Paulus schreibt: „Wir haben nicht zu kämpfen wider Fleisch und Blut, sondern wider die Oberherrschaften und Mächte, wider die Beherrscher der Welt in dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit in der Luft: darum ergreifet die Rüstung Gottes, damit ihr am bösen Tage widerstehen und in Allem unverletzt aushalten könnet. Stehet, eure Lenden umgürtet mit Wahrheit und angethan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, und beschuhet an den Füßen mit der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens; vor Allem ergreifet den Schild des Glaubens, mit welchem ihr alle feurigen Pfeile des Bösewichts auslöschen könnt; und nehmet den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes (welches ist das Wort Gottes) [2]."

An diesen Stellen ist zugleich angedeutet, wie wir gegen die höllischen Geister am erfolgreichsten kämpfen können; nämlich:

a. durch lebendigen Glauben an Jesum Christum, der die Macht des Teufels vernichtet hat;

b. durch andächtiges und demuthsvolles Gebet, wodurch wir die Verbindung mit Gott lebendig erneuern und uns für die höhern Einflüsse seiner Gnade empfänglich machen, den Einflüssen der höllischen Geister aber uns entziehen;

c. durch den öftern andächtigen Empfang der heiligen Sacramente, weil dem bösen Feinde die Macht und Gelegenheit, mit uns anzuknüpfen, in demselben Maße abgeschnitten wird, als die Fülle der göttlichen Gnaden in uns einkehrt;

d. durch den Gebrauch des heiligen Kreuzeszeichens und des von der Kirche geweihten Wassers;

e. durch stete Wachsamkeit über unser inneres geistiges Leben, und ununterbrochene treue Mitwirkung mit den uns verliehenen göttlichen Gnaden.

Dagegen wird man den Einflüssen des bösen Feindes sich bloßstellen:

a. durch Unglauben; der Ungläubige steht außerhalb der Gemeinschaft mit Christus und daher noch unter Satans Herrschaft;

---

1) 1 Petr. 5, 3.

2) Ephes. 6, 12—17.

b. durch jede schwere Sünde, indem solche uns der heiligmachenden Gnade beraubt, und daher dem bösen Feind den Zugang zu uns öffnet;

c. durch Sorglosigkeit; „während die Menschen schliefen, heißt es im Evangelium, kam der Feind und säete Unkraut unter den Waizen und ging davon [1];"

d. endlich durch abergläubische Versuche, mit Hülfe des bösen Feindes irgend einen Wunsch zu erreichen oder eine Leidenschaft zu befriedigen (die sogenannten Pakte mit dem Teufel).

§. 226.

Rückblick und Schluß.

Sehen wir nun noch einmal auf die Wanderung, die wir durch das große Gebiet des sittlichen Lebens gemacht haben, zurück, so erscheint sie bunt, verschlungen und fast unübersehbar; und doch ist dem Wesen der Tugend, und besonders der christlichen Tugend nichts so sehr entgegen, als Vielfältigkeit und Verwickelung. Denn die Tugend ist klar und einfach, ist wie das Licht des Tages, welches alle nächtliche Unsicherheit vor dem Wanderer auflöset, ist wie die ewige Bahn der Sterne, die nimmer schwankt und nimmer trügt, ist wie die Biene auf den Blüthen, die den Honig findet und des Giftes nicht gedenkt. Wie ein argloses Kind geht sie umher zwischen den Ungeheuern des Lebens, und wie ein hoher unfaßbarer Geist entschwebt sie allen Angriffen. Sie grübelt nicht, sie zaudert nicht, sie fürchtet nicht; sie fühlt, was des Herrn ist, und thut, was sie empfindet, und was sie thut, ist Sieg in Christo. Nicht Steine, die sie zu heben, nicht Dornen, die sie anzufassen, sind ihr die Pflichten, sondern duftige Blumen, die sie am Wege pflückt und zum Kranze windet für die Ewigkeit. Ihr Erkennen ist Licht, das vom Himmel strömt; ihr Empfinden ist Wonne der Gnade und der Nähe des Herrn; ihr Begehren nichts Anderes als Der, den sie besitzt und der sie leitet. Wo das Weltkind mißt und wägt, da hat sie schon gehandelt und gespendet; wo das Weltkind klagt und trauert, da wohnt ihr Frohlocken; wo das Fleisch sich sträubt, da schwebt sie auf Flügeln; wo das Auge lockt, da ist sie blind, und wo die Zeit blendet, da schaut sie das Ewige. In Gott ist ihr Leben, und wo Gott ist, da ist Klarheit, Kraft und Friede; da ist Alles einfach, Alles beständig, Alles rein und gewiß. Nicht am Einzelnen hängt die Tugend, sondern am

---

1) Matth. 13, 25.

Ganzen; aber sie ist groß durch das Einzelne und immer sich selbst gleich. Sie hat keine Rücksichten, weil sie nur Einen Zweck hat; und hat keinen Zweck, weil sie gedrängt wird von der Liebe, und weil sie nur Den sucht, in dem sie wohnt. Schwer ist es, dem Blinden die Pfade, dem Fremden die Gassen zu bezeichnen, wenn man nicht selber ihn hinführt; aber der Sehende schauet die Zinnen des Zieles, und der Einheimische findet die Wohnung im Dunkeln. So auch die Tugend! sie fragt nicht und zweifelt nicht; sie wandert ihres Weges und thuet das Rechte. Unzählbar sind die Gänge und Gründe des Bösen, unzählbar auch die Vorschriften, um sie zu vermeiden; aber nur Einen Pfad hat die Tugend, nur Einen Grund das Gute, und nur Ein Gebot die gottliebende Seele. Lehre Klugheit den widerspenstigen Thoren, umsonst ist dein Bemühen; aber der Weise lernt alle Tage; gib Pflichtgebote dem Bösen und verstopfe seine Gänge, er wendet sich unter der Scholle und gräbt neue Windungen des Lasters; aber der Gute verlangt nach deinen Befehlen, und er empfängt deinen Samen und treibt ihn empor an das Licht der Sonne und erfreuet dich mit ungehofften Früchten. Ja, wie die Werke der Natur, so sind die Werke der Tugend; Natur überlegt nicht und zwängt nicht; frisch keimt es hervor, und frei hebt sich's und gestaltet sich's, und Alles ist schön und lebensvoll, und Alles ist Klarheit und Einheit im unergründlich Verschiedenen. Und wiederum, wie die Werke der Kunst, so sind die Werke der Tugend; wohl dienen die Regeln, wohl hilft die Ueberlegung; aber das Wesen der Kunst, das Namenlose, Seelenvolle, ist eine Strömung aus dem Innern, ist ein Abglanz des Geistes, woraus es entsprungen. Darum ist Stückwerk all' unser Lehren und Verpflichten, und darum möchten wir Unbeholfenheit das Verhalten Desjenigen nennen, der sein Leben nur einrichtet nach den äußeren, einzelnen Pflichtgeboten, und nicht täglich trinkt aus der lebendigen Quelle, die das Innere füllt mit himmlischem Lichte, das jederzeit lehret, was Pflicht ist, und mit siegender Kraft, die emporhebt über die Laster und Lüste der Erde, und mit lebendigem Feuer, das da stark ist wie der Tod und rasch wie der Gedanke: es ist das Licht des Glaubens, die Kraft der Hoffnung und das Feuer der Liebe.

Ganzen; aber sie ist groß durch das Einzelne und immer sich selbst gleich. Sie hat keine Absichten, weil sie nur Einen Zweck hat; und hat keinen Zweck, weil sie getrieben wird von der Liebe, und weil sie nur Den sucht, in dem sie wohnt. Schwer ist es, dem Blinden die Sonne, dem Fremden die Wohnung zu bezeichnen, wenn man nicht selber ihn hinführt; aber der Sehende schauet die Zinnen des Zieles, und der Einheimische findet die Wohnung im Dunkeln. So auch die Tugend! sie prahlt nicht und zweifelt nicht; Wanderer ihres Weges und thut das Rechte. Unzählbar sind die Gänge und Gründe des Bösen, unzählbar auch die Vorschriften, um sie zu vermeiden; aber nur Einen Sinn hat die Tugend, nur Einen Grund das Gute, und nur Ein Gebot die gottliebende Seele. Mehre Klugheit [illegible] Lehren, umsonst ist dein Bemühen; aber der Weise lernt alle Tage; [illegible] und verstopfe seine Gänge, er wendet sich unter der Scholle und macht neue Windungen des Käfers; aber der Gute verlangt nach keinen Befehlen, und er empfänget keinen Samen und treibt sich empor an das Licht der Sonne und erfreuet sich und [illegible] Früchten. Ja, wie die Werke der Natur, so sind die Werke der Tugend; Natur überlegt nicht und zaudert nicht; frisch keimt es hervor, und frei lebt sich's und entfaltet sich's, und Alles ist schön und lebensvoll, und Alles ist Wahrheit und Einheit im unerschöpflich Verschiedenen. Und wiederum, wie die Werke der Kunst, so sind die Werke der Tugend; wohl dienen die Regeln, auch hilft die Ueberlegung; aber das Wesen der Kunst, das Kunstlose, [illegible], ist eine Erkennung aus dem Innern, ist ein Abglanz des Geistes, woraus es entspringt. Darum ist [illegible] unser Leben und Streben, und darum machen wir [illegible] [illegible] des Verhaltens [illegible], der sein Leben nur einrichtet nach den Aufgaben, einzelnen Pflichtgeboten, und nicht täglich trinkt aus der lebendigen Quelle, die das Innere füllt mit himmlischem Lichte, das stets lebet, wo es ist, und mit siegender Kraft, die emporhebt über die Lasten und Noth der Erde, und mit lebendigem Feuer, das so stark ist wie der Tod und rasch wie der Gedanke: es ist das Licht des Glaubens, die Kraft der Hoffnung und das Feuer der Liebe.

Martin, Konrad,

Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten, zunächst für die oberen Klassen der Gymnasien

Bd.: 2

1856